HENRI MARROU

SAN AGUSTIN
y el agustinismo

HOMBRES DE ESPIRITU

0 50 100 200 300 Km.
Milán
MAR ADRIATICO
arsella
Lérins
Roma
Ostia
MAR TIRRENO
Cartago
Hipona
Tagaste
Madauro
MAR
MEDITERRANEO

La presente obra se ha publicado en francés, por Editions du Seuil, de París, con el título de

SAINT AUGUSTIN
ET L'AUGUSTINISME

NÚM. RGTRO.: 1786-58.
DEPÓSITO LEGAL: M. 13750.—1959.

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS.
COPYRIGHT © 1960, BY AGUILAR, S. A. DE EDICIONES.
PRINTED IN SPAIN. IMPRESO EN ESPAÑA POR
GRÁFICAS COLOR, MARÍA ZAYAS, 15, MADRID.

HOMBRES DE ESPIRITU

SAN AGUSTIN
Y EL AGUSTINISMO

San Agustín.
Manuscrito de La Ciudad de Dios *(1489).*
Biblioteca universitaria de Basilea.

HENRI MARROU

SAN AGUSTIN
Y EL
AGUSTINISMO

CON LA COLABORACIÓN DE
A. M. LA BONNARDIERE

TRADUCCIÓN DE
LYDIA MARTIN DE HESSE

CON 74 ILUSTRACIONES

AGUILAR

MADRID - 1960

La efigie más antigua de San Agustín. (Fresco de Letrán, siglo VI.)

San Agustín, por el Maestro de la Asunción. (Berlín, Galería Real.)

DIECISÉIS siglos nos separan de este hombre, que nació el 13 de noviembre del año 354 y murió el 28 de agosto del 430. Su imagen nos ha sido profusamente representada, con capa, mitra y báculo, como si se tratase de un obispo de hoy, mas debemos imaginarle, sin embargo, vistiendo túnica de lana blanca y calzado con sandalias. Pero su túnica es una túnica con mangas, ajustada y cosida; un verdadero *sagum* y no la túnica de pliegues que vistieran Pericles o Cicerón. Si quien se llamó en vida *Aur(elius) Augustinus* es un antiguo, per-

Sello emitido en conmemoración del 1600 universario del nacimiento de San Agustín. Los P. T. T. han vestido a San Agustín con una túnica a la moda de la época de Cicerón.

PERIODO DE TURBULENCIAS

352-353. El emperador Constancio, último superviviente entre los hijos de Constantino, reconquista Italia y la Galia al usurpador Magencio.

355. *Los francos, alemanes y sajones invaden la Galia.*

354

356. *El César Juliano libera la Galia con la victoria de Estrasburgo.*

360. Juliano—el Apóstata—se proclama emperador en París, rebelándose contra Constancio.

363. *Juliano es vencido y muerto por los persas sasanidas en Mesopotamia.*

364. Valentiniano es nombrado emperador, asociándose (para Oriente) con su hermano Valente.

364. *Nueva invasión de los alemanes en la Galia, rechazada por Valentiniano.*

365-366. Usurpación de Procopio.

365-371. *Guerra contra los godos.*

371. Grandes procesos (represión de la magia) en Oriente.

372-375. Rebelión en Africa del jefe beréber Firmus.

374. *Los hunos atraviesan el Volga, siguiendo su avance hacia el Oeste.*

375. Graciano (dominado por Justina, su madre) y Valentiniano II suceden a su padre Valentiniano.

378. *Valente es derrotado y muerto por los godos en la batalla de Andrinópolis.*

379. Teodosio es asociado al imperio por Graciano (para Oriente).

380-382. *Teodosio abandona a los visigodos la Panonia y establece a los ostrogodos en el sur del Danubio.*

383-388. En Occidente, usurpación de Máximo, asesino de Graciano.

392. En Roma, usurpación de Eugenio, apoyada por los soldados germanos y por el partido pagano.

392. *Conmoción ante el empuje de los hunos: los vándalos son rechazados hacia el Oeste por los alanos, que los siguen.*

394. Teodosio, vencedor de Eugenio, se proclama único emperador.

395. Muerte de Teodosio; repartición del Imperio entre sus dos hijos.

395-408. El vándalo Estilicón se dirige hacia Occidente en nombre de Honorio.

396. *Los visigodos en Iliria.*

396-400. Intrigas en la corte de Arcadio (dominado por su mujer, Eudoxia); triunfo del partido antigermano; renacimiento nacional bizantino.

399. *El 31 de diciembre, los vándalos (alanos, suevos y burgundios) entran en la Galia; los hunos llegan al Elba.*

401. Primera tentativa de los visigodos en Italia.

402. El emperador Honorio se refugia en Ravena.

407. Usurpación de Constantino III en Bretaña, prontamente evacuada.

408-450. Teodosio II sucede a Arcadio como emperador de Oriente.

409. *Vándalos y suevos entran en España.*

410. Conquista de Roma por los visigodos de Alarico.

411. Constantino III restablece la autoridad romana sobre la Galia.

412. *Los visigodos en la Galia meridional.*

413. Rebelión de Heraclio en Africa, rápida y salvajemente reprimida.

425-455. Valentiniano III, emperador de Occidente (regencia de su madre Placidia, y más tarde del general Aecio).

427. Rebelión, en Africa, del conde Bonifacio.

429. Los vándalos pasan a Africa durante el reinado de Genserico.

430

437-453. Atila, rey de los hunos.

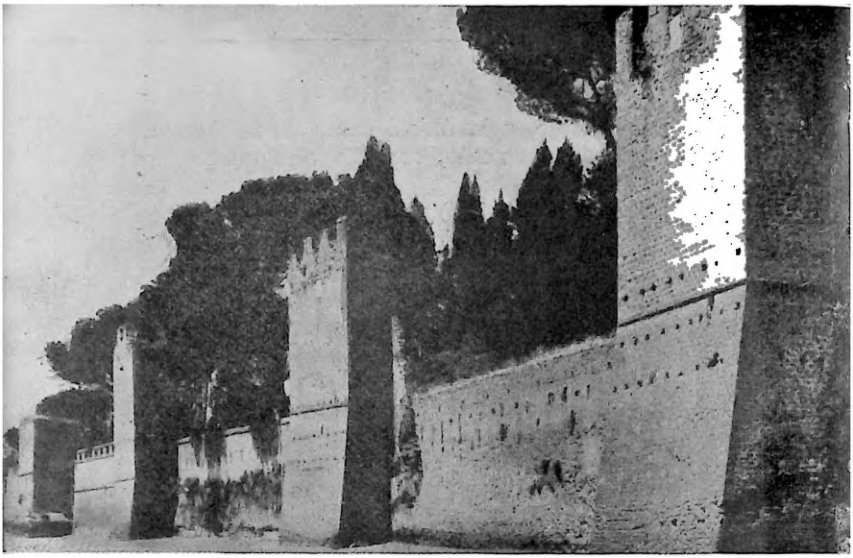
454-455. Asesinato de Aecio, y más tarde, de Valentiniano III.

455-476. Ultimos emperadores de Occidente bajo la protección de sus generales bárbaros.

tenece, sin embargo, a la última época de la Antigüedad clásica, a la *Spätantike,* como la denominaban los sabios.

Tras Diocleciano (284-305) y Constantino (306-337), el Imperio romano, quebrantado por las invasiones de los bárbaros y por la anarquía interior, se establece sobre bases nuevas: el Bajo Imperio, el más antiguo de los estados totalitarios. El emperador, aureolado de un prestigio religioso, es omnipotente—al menos hasta que un usurpador le derroque—y gobierna rodeado de una corte de carácter oriental, en medio de una burocracia militarizada y jerarquizada de extraordinaria complejidad. Economía planificada, fábricas estatales, sindicalismo obligatorio, castas hereditarias, fiscalización extrema, justicia feroz y, pues se vive bajo la continua amenaza de las conspiraciones, policía secreta. Cuántas veces aparece, en la biografía de San Agustín, la figura inquietante de los *agentes in rebus,* término que los humanistas tradujeron, ingenuamente, por "encargados de negocios". No nos engañemos: se trataba de una especie de Gestapo, de un M. V. D. Sí, se vive entonces en un mundo de terror: el equipo que detenta el poder encarna la impotencia absoluta, hasta que ésta comienza a disolverse. Y entonces se produce el gran proceso de la traición, cuya represión alcanza a miles de inocentes. Permanente (bastará un pequeño retraso en el pago de los impuestos) gravita sobre todos la amenaza de la ruina, de la prisión, de la tortura y de la muerte.

Pesada máquina esta, cuya eficacia no se puede negar, y que va a trabajar, en Oriente al menos, durante un milenio, hasta el año 1453. Pero el precio hay que pagarlo, y como consecuencia el Occidente latino comienza a desmoronarse y no conocerá ya la reacción nacional que, a partir del año 400, inaugura en Constantinopla un resurgimiento bizantino. En Occidente el Imperio romano sucumbe fácilmente bajo el efecto conjugado de las sublevaciones internas (la de los Bagaudes, en la Galia, y la de los Circonceliones, en el Africa de San Agustín) y del asalto de los bárbaros a sus fronteras.



Toda la vida de San Agustín se desenvuelve sobre este telón de fondo, y en eso reside, para el lector actual, el principal valor de su enseñanza: nos enseña, con su ejemplo, un arte de vivir en tiempos de catástrofe. Su infancia es contemporánea de las últimas convulsiones del poder romano; su madurez verá, el 24 de agosto del año 410, desmoronarse las murallas de Roma ante el impulso de los visigodos de Alarico, acontecimiento decisivo, no por su importancia política, sino por las repercusiones que tuvo entre sus contemporáneos y especialmente en el pensamiento de San Agustín, ya que, meditando sobre la caída de la capital del mundo civilizado, de esta Roma que se creía eterna, creó una de sus obras maestras: los *XXII libros de la Ciudad de Dios,* donde se entrelazan dos temas distintos: el de la caducidad radical de las civilizaciones

Moneda vándala, de Geiserico, Cartago (siglo V).

Murallas romanas.
(Muro de Aureliano.)

Trofeo romano en bronce encontrado en las ruinas de Hipona.

y el del destino sobrenatural de la Humanidad, pilares fundamentales de la teología cristiana de la Historia.

San Agustín murió, veinte años después, en la capital de su episcopado, Hipona, sitiada por los vándalos, pueblo que, en asombroso periplo, en el tiempo de una vida, pasó desde el fondo de las llanuras de Hungría y de Silesia, a través de toda Europa, hasta España y Gibraltar, y destruyó el poderío romano en Africa del Norte y en Cartago.

Pero San Agustín no es un simple testigo de la "decadencia" y fin de un mundo. Con la conversión de Constantino, el Imperio se ha convertido en Imperio cristiano y la nueva religión triunfa definitivamente. Tal hecho no supone, sin embargo, la superación de todas las dificultades. El paganismo persiste aún en los dos extremos de la escala social: en los campesinos y en la aristocracia culta; y si bien la época de las grandes persecuciones ha pasado, herejías y cismas desgarran aún la "túnica sin costura". La intervención, en cierto modo necesaria, de la fuerza imperial acaba de complicar las cosas. Un envejecido Constantino, Constancio y Valente optan por tal

300 350 400 450

10 20 30 40 60 70 80 90 10 20 30 40

ATANASIO DE ALEJANDRÍA

EVAGRO EL PÓNTICO

BASILIO DE CESAREA

GREGORIO DE NACIANZE

GREGORIO DE NISA

TEODORO DE MOPSUETE

JUAN CRISÓSTOMO

SINESIO DE CIRENE

CIRILO DE ALEJANDRÍA

TEODORO DE CYR

AGUSTIN

LEÓN EL GRANDE

PRÓSPERO DE AQUITANIA

JUAN CASIANO

PAULINO DE NOLA

JERÓNIMO

AMBROSIO

MARTÍN DE TOURS

HILARIO DE POITIERS

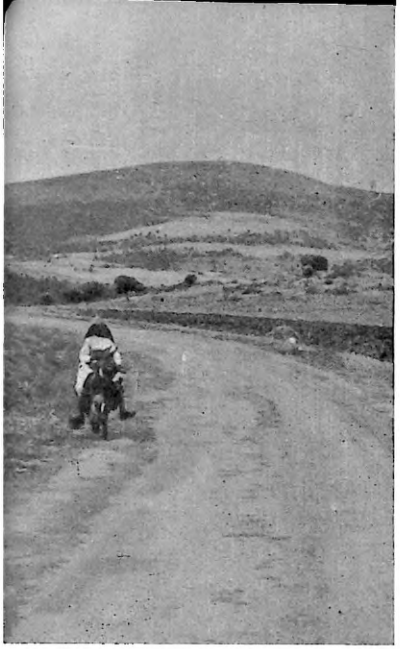
MARIO VICTORINO

10 20 30 40 60 70 80 90 10 20 30 40

300 350 400 450

o cual versión de la herejía arriana y la ortodoxia conoce muchas horas sombrías antes de triunfar definitivamente con Teodosio, el emperador católico por excelencia.

Después de este hecho, el siglo de San Agustín verá extenderse demográfica, social, espiritual e intelectualmente, el catolicismo. Se trata de la edad de oro de los Padres de la Iglesia, grandes pensadores—hombres de espíritu y, frecuentemente, hombres de acción—, que dotaron a la literatura cristiana de sus valores clásicos. Constituye, sin duda, un hecho notable el que San Agustín fuera, conociéndolos o no, contemporáneo de los más grandes Padres de la Iglesia, ya se trate de Padres griegos procedentes de las escuelas de Capadocia, Antioquía, y Alejandría o de los principales doctores de la Iglesia Latina.



Alrededores de Souk-Ahras (carretera de Bona)

LA VIDA

SAN AGUSTÍN nace el 13 de noviembre de 354 en Tagaste, pequeña ciudad de Numidia, hoy Souk Ahras, en Argelia, unos ciento ochenta kilómetros al este de Constantina y ciento al sur de Bona; es, por tanto, un romano de Africa. El cálculo de probabilidades permite inferir, sin demasiado error, que perteneció a la raza bereber. Se han hecho innumerables e ingenuas conjeturas sobre tal punto, llegándose a atribuir al sol africano el ardor de su temperamento y la ampulosidad de su estilo, como si el erotismo y el barroquismo fuesen desconocidos por las razas nórdicas, o como si la vida del *fellach* antihistórico hubiese conservado hasta nuestros días muchas de sus características (niños llevados a la espalda por sus hermanos mayores) [1], y, abusando del pintoresquismo, se ha querido ver en él a un morabito dotado de baraka, un jeque adscrito al tribunal del cadí. Todo este pintoresquismo local no es sino pura ilusión. Lo que importa es la civilización, no los cromosomas. Los descendientes de los compatriotas de Agustín, por el solo hecho de haber permanecido fieles al Islam y de hablar el árabe, se encuentran hoy más cerca de El Cairo, de la

[1] Las notas y referencias a este capítulo se encuentran en las págs. 52 y 53.

Meca, incluso de Karachi, que de Europa. El Africa de San Agustín era, por el contrario, una tierra latina (el latín no sólo fué su lengua culta, sino su lengua materna), una provincia de esa gran patria romana que se preciaba de haber extendido sus límites hasta los confines del mundo civilizado. Nació ciudadano romano—su nombre gentilicio, *Aurelius*, hace pensar en el hecho de que sus antepasados fueran naturalizados, como todo el resto de la población, por la famosa constitución de Caracalla, dada en el año 212—. Nada, pues, más lejos de la realidad que pretender ver en él a un heredero del pasado púnico; San Agustín no se siente en modo alguno solidario de Cartago ni de Aníbal, sino de Roma, cuyos grandes hombres son sus héroes, Régulo o los Escipiones [2]. Su formación, así como su actividad, hicieron de él uno de los nuestros, es decir, un occidental.

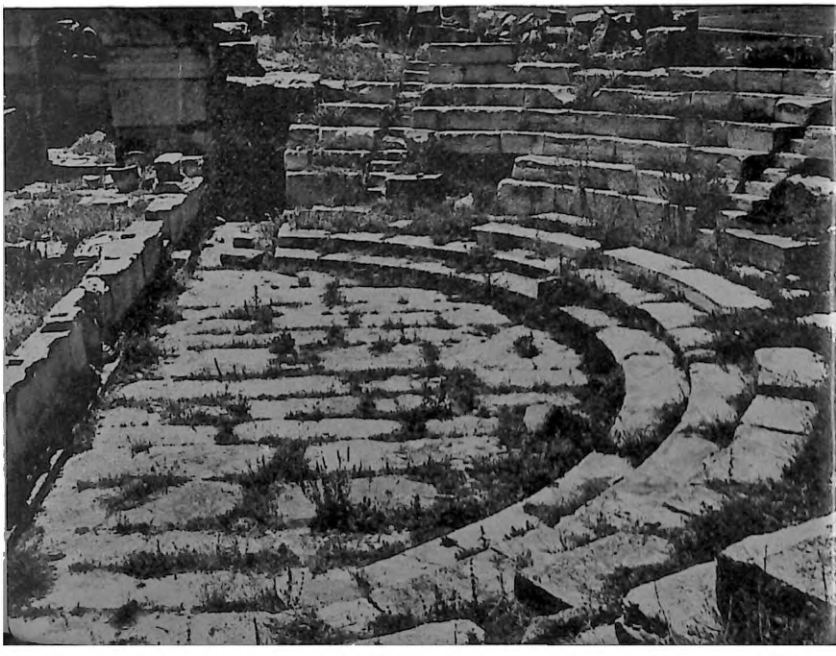
Si hay alguna particularidad que señalar en él, será únicamente dentro del terreno religioso: su orgullo en pertenecer a la Iglesia de Africa, tan consciente de su autonomía dentro del seno de la catolicidad, engrandecida por las enseñanzas de sus doctores y la sangre de sus mártires, la Iglesia de Tertuliano y, sobre todo, de Cipriano, de Lactancio, de Victoriano y de Optato.

Pero en esta antigua civilización, tan aristocrática y alejada de nuestro moderno ideal de civilización popular, el grado de romanización, es decir, la efectiva participación en aquellos valores de los que Roma era el símbolo, variaba considerablemente según el rango social y la educación recibida. A diferencia de muchos otros Padres de la Iglesia contemporáneos suyos—Ambrosio fué hijo de un prefecto *(Praefectus praetorio)* y Crisóstomo de un general *(Magister militum)*—, San Agustín procede de un medio social relativamente humilde [3], pues su padre, Patricio, era un modesto propietario adscrito a la clase de los *curiales*, esos notables provinciales abrumados por su responsabilidad colectiva en materia fiscal, es decir, una pequeña burguesía abocada al proletariado.

Como muchos pequeños burgueses de nuestro tiempo,

Patricio se esforzó, con sacrificios desproporcionados a sus medios, en asegurar a aquel de sus hijos que parecía el mejor dotado esa educación liberal que era, en el Bajo Imperio, uno de los medios más seguros de ascender, pues hacía asequibles al que la recibía las carreras de la enseñanza o de la abogacía e incluso aquellas otras, de horizontes ilimitados, que conducían a la administración imperial y al poder.

Pero los recursos paternos no fueron suficientes. San Agustín nos cuenta en sus *Confesiones* [4] cómo a los dieciséis años de edad hubo de interrumpir sus estudios durante un curso no pudiendo reanudarlos sino mediante la ayuda de un amigo de la familia, Romaniano [5], uno de esos bienhechores *Evergetes* tan frecuentes en la Antigüedad, que, ya por vocación, ya por ostentación, gastaban sin tino en beneficio de sus conciudadanos, llegando, en ocasiones a la ruina. Hay en San Agustín un aspecto *boursier,* como se hubiera dicho en tiempos de Barrès, de nuevo rico de la cultura..., gracias a la cultura.



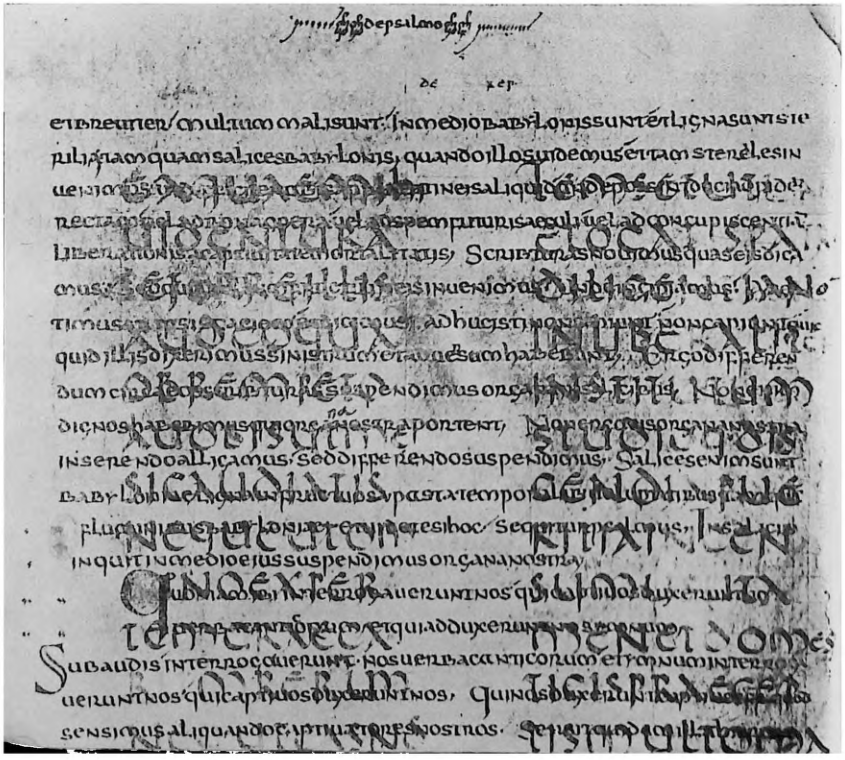
Escena escolar.
(Relieve de Neumagen. Museo de Trèves.)

Realizó los primeros estudios en su ciudad natal, los secundarios en Madauro, el centro vecino más importante y más intelectual por entonces (¿acaso no fué la patria del ilustre Apuleyo?), y los estudios superiores empezados asimismo en Madauro y reanudados y terminados en Cartago, la metrópoli del África romana, la ciudad más importante del Occidente latino después de Roma. Así, de los siete a los diecinueve años, Agustín recorre el ciclo de los estudios considerados en su tiempo como los más completos. ¿Habrá que hacer notar que los realizó con brillantez? Se convirtió así en un representante eminente de la cultura antigua, o para calificarle con frase de sus contemporáneos, en un hombre tan sabio como elocuente, *vir eloquentissimus atque doctissimus.*

Es necesario examinar con algún detalle la naturaleza de esta formación básica, ya que todo el pensamiento y la obra de San Agustín dependerán estrictamente de ella, tanto en sus caracteres positivos como en los negativos, tanto en lo bueno como en lo malo. La cultura que San Agustín recibió y asimiló, es literaria y, ante todo, latina, ya que en su tiempo se ahondaba cada vez más la brecha que había de romper la unidad de la civilización mediterránea, separando el Oriente griego del Occidente. Cierto que el griego siguió siendo una disciplina obligatoria en

Madaura. Teatro.

las escuelas, en la que hubo de imponerse San Agustín, pero sin gusto [6], él mismo nos dice, y como nosotros comprobamos, sin provecho, no asimilando de esta lengua sino aproximadamente la mitad de lo que nuestros bachilleres asimilan del latín. Más tarde, hombre ya de iglesia, se dará cuenta de que sus estudios de exégesis y teología hubieran requerido un mayor conocimiento del griego y dedicará entonces sus mejores esfuerzos a perfeccionarlo, pero sus progresos no le llevarán muy lejos. Prácticamente, San Agustín no pudo utilizar del pensamiento griego, pagano o cristiano, más de lo que se ofrecía en versiones latinas, ya fueran en forma de traducciones o de adaptaciones. Nunca se insistirá bastante sobre este hecho que ha condicionado en tan gran medida el desarrollo de su pensa-



miento en materia de filosofía o de teología. Ya que, falto de apoyo directo en sus antecedentes helénicos, se ha visto en cierto modo, muy a menudo, limitado a la improvisación del autodidacta: a la originalidad.

Cultura, pues, esencialmente latina, que exigía en principio la gramática y el estudio aplicado y meticuloso de los grandes clásicos y especialmente de los poetas: Virgilio, Terencio... Ser cultivado significaba para un romano saberse su Virgilio poco más o menos de memoria, como significaba para un griego saberse su Homero. Luego, los historiadores, Salustio, etc., y los oradores, especialmente Cicerón, el gran Cicerón, el maestro indiscutible que modela con su obra y su ejemplo la antigua cultura occidental. Resulta difícil al lector profano imaginar cuál fuera el grado de asimilación de estos clásicos, cuya presencia, consciente o no, surge tan a menudo en la pluma de San Agustín, traduciéndose en citas y reminiscencias de Cicerón o de Virgilio, ya que escribía para un público culto capaz de reconocer en un determinado pasaje una determinada referencia, y de experimentar con ello un placer ingenuo o refinado.

En las esferas superiores la cultura se determinaba por la retórica, el arte de hablar y, por consiguiente, de escribir: la práctica, tan frecuente en la Antigüedad, de la lectura en voz alta, había contribuído a mantener estrechamente unidas la literatura y la oratoria, como ocurre, en cierto modo, respecto a la cultura de nuestro tiempo, con la influencia de la radio, de la televisión y la grabación. Para los modernos, la retórica no es más que una simple habilidad, muchas veces peyorativa; sin embargo, es necesario señalar que para los antiguos era una técnica elaborada con precisión y rigurosamente codificada, que se presentaba como el repertorio exhaustivo, y por consiguiente invariable, de todos los procedimientos que la experiencia consideraba eficaces, porque permitían construir una exposición sólida, convincente y atractiva. De ahí ese sistema, extraordinariamente complejo, de divisiones y definiciones. Existían tres clases de elocuencia, tres estados de causa,

Cicerón. Manuscrito del siglo IV de La República *(en uncial), recubierto, en el siglo VII-VIII, por un comentario de San Agustín* Sobre los Salmos.

seis partes en el discurso (del exordio a la peroración)... Se comprende fácilmente que el joven estudiante necesitara años y años para adquirir tal maestría. Pero ¡qué seguridad una vez realizado el esfuerzo! Entonces conocía todo lo que era posible decir sobre cualquier asunto imaginable y cómo decirlo. Supongamos que se trataba, por ejemplo, de componer un elogio fúnebre. El retórico disponía para ello, como para cualquier otro asunto, de un plan fijo. San Agustín, al hacer en sus *Confesiones* el elogio de su madre, lo ha tenido bien en cuenta [7], desarrollándolo en cuarenta y cinco puntos obligatorios, más algunos otros *ad libitum* celebrando uno a uno, los bienes externos (patria, familia...), los bienes corpóreos y los espirituales, y terminando, de una manera efectista, con la evocación de los grandes hechos que el héroe comentado no hubiera dejado de realizar de haber gozado de más larga vida.

Pero aún hay más. Dentro de la misma perspectiva clásica, se establecía una complicidad sutil entre autor y público: éste sabía lo que el otro sabía, por lo que el primero sorprendía, a menudo, la atención del segundo con efectos inesperados, análogos, en el aspecto literario, a los que provoca en nuestra sensibilidad la deformación excesiva de ciertos pintores. Braque sabía cómo dibujar una guitarra siguiendo las leyes de la geometría euclidiana y nosotros sabemos cómo hubiera resultado tal guitarra (todo el cubismo ha utilizado dialéctica semejante). Otro tanto ocurría con San Agustín: sabía él que su público ignoraba lo que era un período ciceroniano, una división regularmente enunciada. Su arte, de una sutileza barroca, consistía, a menudo, en sorprender, en llamar la atención, mediante alguna disimetría voluntaria, una disonancia, una brusca modulación...

Cultura, como se ve, completamente literaria; si apareció a los ojos de sus contemporáneos como un gran sabio, hay que entender que el elogio se dirige a una erudición de carácter libresco: rarezas gramaticales, etimologías más o menos ingeniosas, anécdotas mitológicas o históricas,

hechos y dichos memorables susceptibles de ser encajados en el discurso por su pintoresquismo o su moralidad, bizarrías de toda especie, curiosidades, auténticas o fabulosas, de historia natural, como las que recopilarán los lapidarios y bestiarios medievales: por ejemplo, que el carbunclo luce en la oscuridad, o que la serpiente del país de los Marsos, para resistir al encantador, apoya una oreja en el suelo y se tapa la otra con la extremidad de la cola... [8]

En cuanto a las ciencias, en el sentido moderno de la palabra, deben limitarse a las matemáticas y a la biología, ya que la física no avanzó, desde un Aristóteles, hasta pasados dos mil años. Agustín no posee más que nociones muy elementales de aritmética teórica; en geometría no ha pasado de la primera proposición del libro primero de Euclides (construcción del triángulo equilátero); y de medicina, supo lo que cualquier hombre pueda saber hoy por haber hojeado algún manual y conversado con los profesionales.

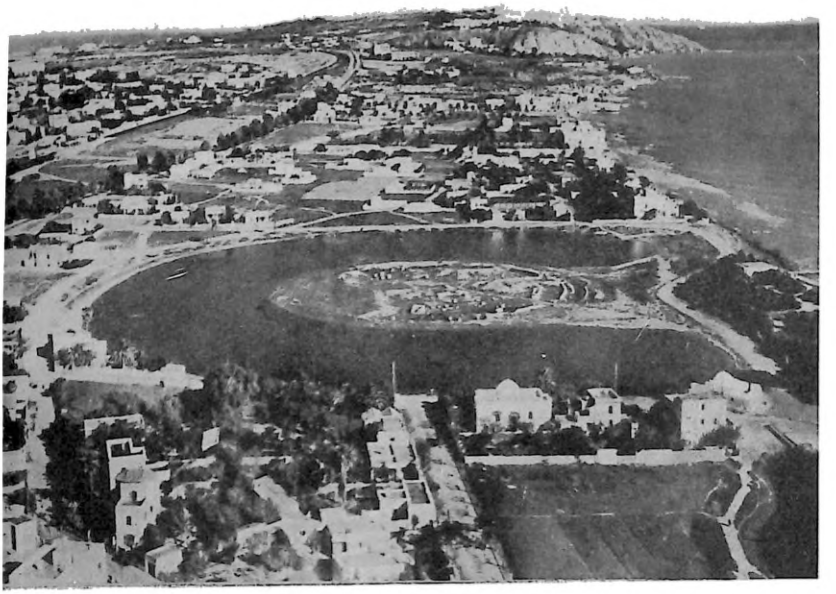
Pero en la Antigüedad, la cultura oratoria, literaria, no se oponía, como ocurre hoy, a una cultura de tipo científico, sino a la filosofía, a la severa vocación del filósofo que pone la esencia del pensamiento y su desarrollo, por encima de las vanidades de la dicción. La evolución de la cultura antigua ha podido describirse como un contrapunto a dos voces, donde filosofía y retórica se acompañan la una a la otra, oponiéndose o aunándose en una feliz tentativa de síntesis. San Agustín era demasiado cultivado para no encontrar en su camino—tenía el alma demasiado elevada para no escucharla—, la llamada de la musa filosófica. El mismo cuenta, en términos conmovedores, cómo a los dieciocho años la lectura de la exhortación a la filosofía, que a la manera de Aristóteles había redactado Cicerón en su *Hortensius*, despertó en su alma ese ardiente "amor a la sabiduría" (le gusta parafrasear etimológicamente el bello nombre de Filosofía), esta búsqueda de la Verdad que debía animar toda su vida [9].

Se impone ahora precisar dos aspectos. A pesar de que

San Agustín se haya referido siempre a su lectura del *Hortensius* como punto de partida de su evolución consciente, de haber sido así, esta "conversión" a la filosofía tenía que haber dado inmediatamente sus frutos (¿cómo no recordar en este lugar la primera conversión de Pascal?); sin embargo, habían de transcurrir aún trece años, llenos de complejas aventuras morales y religiosas, así como intelectuales, antes que San Agustín aceptase, con el bautismo, conformar su vida al riguroso ideal ascético que para un antiguo significaba la vocación de pensador. Será como monje y como filósofo cristiano, cuando realizará, finalmente, el deseo de sus dieciocho años.

Por otra parte hay que señalar, desde el punto de vista técnico, otros límites a la cultura de San Agustín: descubrió las magníficas perspectivas de la filosofía en el momento en que, estudiante necesitado, debía interrumpir su aprendizaje para ganarse el sustento. Así su cultura filosófica será la de un autodidacto, ya que para recibir una formación especializada hubiera debido ir a estudiar al Oriente griego, es decir, a Atenas o a Alejandría, los dos únicos centros en los que entonces se daba una enseñanza metódica de la filosofía. Pero Agustín no tuvo la suerte de estudiar en la primera, como lo hiciera Apuleyo, ni en la segunda, como haría más tarde Boecio. Sus lecturas, limitadas por el obstáculo de la lengua, se redujeron a lo que podía leer en latín: las *Categorías* de Aristóteles, por ejemplo [10], pero sin la indispensable introducción de Porfirio. En definitiva, su maestro, a quien debe lo más esencial de su formación filosófica, fué Cicerón, el vulgarizador y mediocre Cicerón.

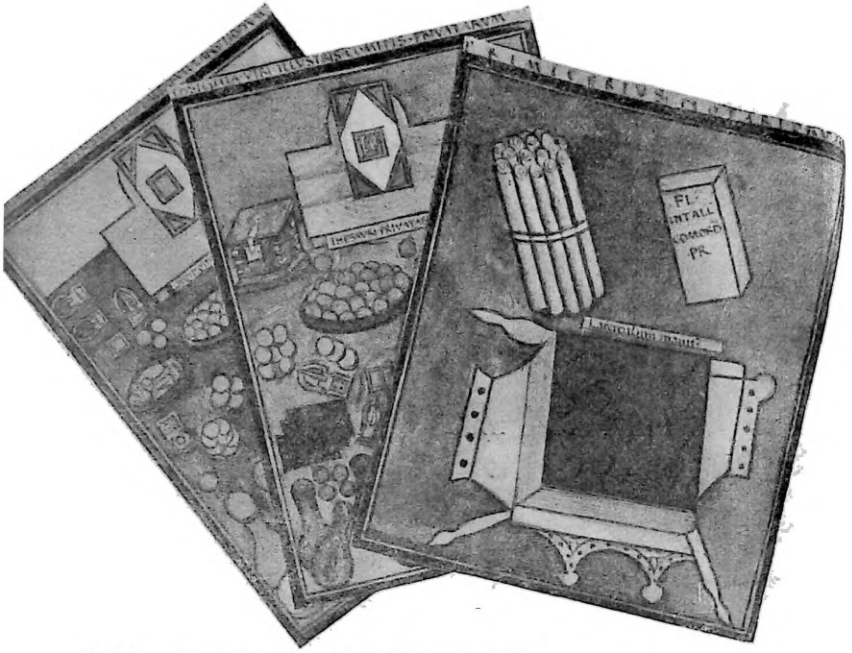
Cabeza de familia (su padre murió poco después de su partida a Cartago) [11], Agustín hubo de buscarse un empleo antes de los veinte años, y como sucede a menudo con los alumnos aventajados, se decidió por el de profesor, que ejerció durante trece años. Abrió, en efecto, escuela en la ciudad de Tagaste [12], pero regresó pronto a Cartago [13], donde desempeñó la cátedra municipal [14] de retó-



Vista general de Cartago, tomada de Sur a Norte. En primer plano, los "puertos". La ciudad se extendía por la llanura que bordea la mar y sobre las colinas situadas al oeste de la moderna carretera que se divisa a la izquierda.

rica (la legislación imperial obligaba a las ciudades a retribuir a los profesores públicos).

Sabemos que fué un maestro excelente, por la devoción que le testimoniaron sus discípulos, como el retórico, un poco filósofo, Favonio Eulogio, que llegaría a desempeñar, a su vez, con el tiempo, la cátedra de Cartago [15], y, sobre todo, su compatriota Alipio, que pasó de ser su alumno a convertirse en su más íntimo amigo [16], compañero de conversión y de vida religiosa, y colega suyo en el episcopado. Como ocurre frecuentemente, sus enseñanzas no eran aprovechadas por todos; cansado de ser molestado por una juventud turbulenta, Agustín dejó Cartago diez años después para establecerse en Roma, donde encontró alumnos más calmados, pero morosos [17] en el pago,



Insignias de altos funcionarios del Imperio (Notitia dignitatum, *s. V*). *De izquierda a derecha: Administrador del erario público. Administrador del tesoro imperial. Jefe de personal.*

sintiéndose aliviado al obtener, en un plazo relativamente breve, y gracias a sus relaciones, otra cátedra municipal de retórica, esta vez en Milán [18].

Tagaste, Cartago, Roma y Milán jalonan las etapas de una carrera que prometía detenerse allí, pues Milán era entonces la residencia imperial y la capital del Imperio de Occidente, donde vemos a San Agustín frecuentar las antesalas de los ministerios (tal era entonces el único medio de medrar). El mismo nos cuenta, en efecto, cómo dedicaba las mañanas a sus enseñanzas y las tardes a esas diligencias en espera de poder obtener el cargo de gobernador de alguna provincia [19]..., cuando se produjo su conversión, haciéndole renunciar a la enseñanza y a aquel porvenir.

LA JUVENTUD DE SAN AGUSTIN

354 (13 de noviembre). Nacimiento.
361 (por la misma fecha aproximadamente). Estudiante en Tagaste.
365. Se traslada a las escuelas de Madauro.
369-70. Año de ociosidad en Tagaste.
370 (otoño). Marcha a Cartago a fin de reanudar sus estudios.
371 (otoño). Entabla relaciones con una cortesana.
372 (verano). Nacimiento de su hijo Adeodato.
372-73. Lectura del *Hortensius*. Conversión a la Filosofía. Adhesión al maniqueísmo.
374 (otoño). Profesorado en Tagaste.
374 (otoño) - 383. Profesorado en Cartago.
383. Encuentro con Fausto de Milevo. Agustín se separa del maniqueísmo.
383-84. Profesorado en Roma.
384 (otoño). Profesorado en Milán.
385. Agustín se convierte en orador oficial. Luchas internas.
386 (febrero y junio). Lucha de San Ambrosio contra la emperatriz Justina.
386 (junio). Agustín descubre la filosofía neoplatónica.
386 (julio). Lectura de las Epístolas de San Pablo.
386 (agosto). Escena del jardín. Conversión de San Agustín.
386 (fines de agosto). Vacaciones. Partida para Cassiciaco.
386 (otoño). Dimisión oficial. Redacción de los primeros *Diálogos*.
387 (finales de invierno). Regresa a Milán. Se inscribe para ser bautizado.
387 (24-25 de abril). Vigilia pascual. Bautismo de San Agustín, Adeodato y Alipio.
387 (verano-otoño). Partida para Milán.
387 (otoño). Muerte de Mónica en Ostia. Estancia en Roma.
388 (otoño). Parte para Africa.
388-91. Vida monástica en Tagaste.
389. Muerte de Adeodato.

El que más tarde había de ser *San* Agustín contaba ya cerca de treinta y dos años; es en este momento cuando se decide a ser bautizado. ¿Cómo no intentar describir de nuevo, en pocas palabras, el itinerario atormentado cuyo relato y comentario nos ha dejado en las *Confesiones*, con frases tan precisas?...

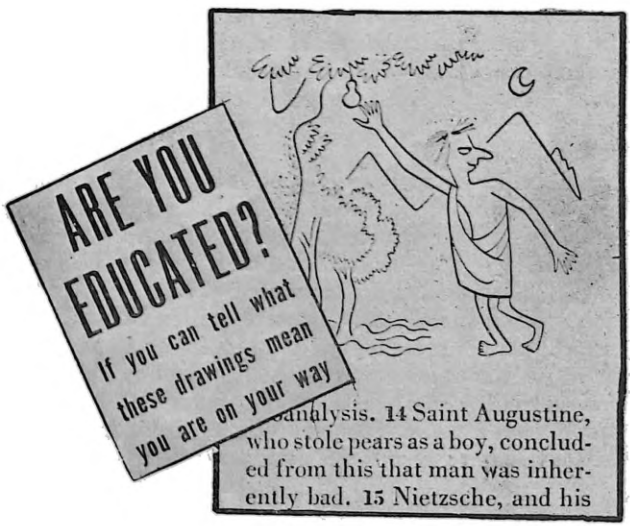
"Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé..." *Sero te amavi, Pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi* [20]... Reconocía así, en esta frase, haber sido educado en la fe desde la infancia. Su padre, Patricio, pagano, no se convertiría hasta poco antes de su muerte, y su madre Mónica—Santa Mónica—era una cristiana ferviente que le enseñó desde sus primeros años a conocer y a amar el nombre del Salvador y que tuvo buen cuidado de "marcarle con el signo de la Cruz y de purificarle con la sal" como a un catecúmeno [21], sin llegar al bautismo, siguiendo en esto la práctica común en la Iglesia de entonces. El bautismo de los niños era conocido y practicado desde hace mucho tiempo, pero continuaba siendo una práctica excepcional reducida a casos de enfermedad grave (como debió acaecerle al joven Agustín), siendo la más corriente aplazarlo hasta la edad adulta y en ocasiones hasta el mismo lecho de muerte, no, como podía imaginarse torcidamente, en virtud de algún cálculo sórdido, basado en el hecho de que el sacramento borra todas las culpas, sino por el excesivo celo con que se tomaban los compromisos adquiridos con el bautismo y la responsabilidad que de ellos se desprendía.

Los obstáculos que apartarían a San Agustín durante tanto tiempo de la total adhesión a la Iglesia fueron de orden moral unos y de orden intelectual otros. Con respecto a los primeros, el lector recordará, tal vez, un relato escandaloso... Todo el mundo sabe que nuestro santo tuvo una juventud turbulenta; sin embargo, debo decepcionar al lector a este respecto. Cierto que San Agustín, en sus *Confesiones*, se detiene con inquisitiva y excesiva severidad en estos "desórdenes"; pero el tono de estas confidencias es sobrio, y para un latino (pensemos en Pe-

tronio, Juvenal o Apuleyo) es de una sorprendente delicadeza; San Agustín aplicó a ellas juicios que los espíritus mediocres consideran severamente exagerados; juicios tal vez exactos desde el punto de vista teológico (es el doctor de la Gracia, del Pecado Original y de la Concupiscencia el que habla) o de la psicología de la intimidad. Para quien los aprecie únicamente en su aspecto exterior y en su gravedad material, estos famosos desórdenes se reducen a bien poca cosa.

Poseemos sobre la vida de San Agustín estudiante el testimonio de un adversario, el obispo donatista Vicente de Cartenna, que le conoció por entonces. Le presenta alejado, ciertamente, de la fe cristiana, pero aplicado al estudio tranquilo y bien educado [22]. En el fondo, a excepción de los pecados propiamente carnales, no puede culpársele más que de pecadillos (como las famosas peras robadas en el huerto de un vecino [23]), y esto en sí no constituye materia gravemente censurable.

A lo que se reduce una teología en la civilización del Digest.



Se ha deducido con frecuencia de ciertas expresiones veladas [24] que había sido pederasta (los homosexuales no dejan de incluir el nombre de Agustín entre los héroes de su secta), pero tal acusación es falsa. Del examen de los datos que sobre él se poseen, el psiquíatra competente deduce que Agustín poseía "eine normale sexuelle konstitution" [25]. Que hubiera sido corrompido precozmente (la ociosidad a los quince años no ha sido nunca buena), que conociese varias aventuras y que esta sexualidad desbordada apagara en él la piedad de su infancia, podemos admitirlo como posible. Pero sí, precisamos los datos [26], nos consta su unión, desde los diecisiete años, en concubinato con una mujer, hecho que, si no la moral cristiana, admitían al menos, como perfectamente normal, las leyes y costumbres de su época; nos consta, asimismo, que no conoció después de ella a ninguna otra mujer y que se mantuvo fiel, durante más de catorce años, a la que en el primer año de sus relaciones le había dado un hijo, Adeodato. Mucho se ha fantaseado sobre esta mujer, de la que ni siquiera se conoce el nombre (existen libros dedicados a "la amada de San Agustín, *ad matrem ignotam Adeodati* [27]). El mismo Agustín parece no haberla olvidado. Nos cuenta, en efecto, cómo después que él la abandonara, ella volvió al Africa, manifestando su deseo de permanecerle fiel [28]. En un texto escrito dieciséis años después de esta ruptura, Agustín, obispo y teólogo ya, se vuelve todavía hacia su recuerdo, aunque sin nombrarla nunca; no osa, sin embargo, repudiarla... [29]. Estas relaciones terminaron bruscamente por imposición de su madre, que veía en un matrimonio regular conforme a la fe y a la ley de la Iglesia una solución ideal a los problemas de su hijo. La conducta de Mónica en el caso de estas relaciones puede parecernos, tal vez, "humana, demasiado humana"; pero si nos asombra que Mónica no pensara antes en normalizar la situación de su hijo, es únicamente por desconocimiento de la estructura aristocrática de la sociedad romana: tal matrimonio podría parecer irrealizable, no sólo desde el punto de vista social, sino ser, incluso,

legalmente imposible, puesto que la legislación de los emperadores prohibía a los *honestiores* como Agustín contraer matrimonio con mujeres de baja extracción. Tal fué, sin duda, el caso de la madre de Adeodato.

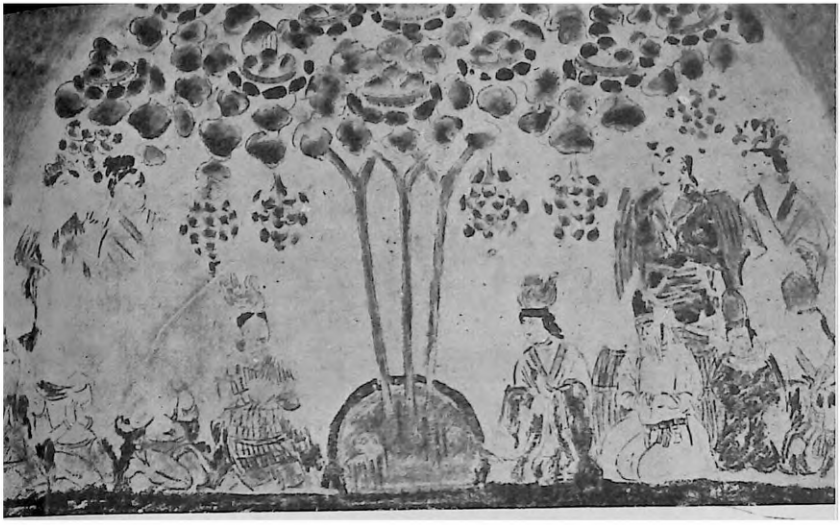
Además, no era únicamente en la solución corriente del matrimonio cristiano donde debían detenerse las aspiraciones de Agustín. Para él [30], como para los amigos que le seguían en su evolución [31], la conversión al cristianismo aparecía íntimamente ligada a una conversión a la vida perfecta, al ideal monástico de ascetismo y castidad. El texto de las *Confesiones* no deja lugar a dudas sobre este punto. Superados ya todos los obstáculos de carácter especulativo, Agustín permaneció todavía algún tiempo dudando en dedicarse a la vida monástica, ya que no se sentía aún con fuerzas para entregarse de manera definitiva a la continencia; y como el proyecto de matrimonio sugerido por Mónica no podía realizarse antes de un plazo de dos años, Agustín, libre de su primera relación amorosa, se había apresurado a entablar una segunda [32] y sólo se decidió finalmente bajo los efectos de un llamamiento a la pureza y a la castidad leído en San Pablo... Tales hechos han producido asombro a menudo y especialmente en nuestro tiempo, tan dado a valorizar la santidad del matrimonio. Ni San Agustín ni sus amigos pusieron en duda jamás la legitimidad de este sacramento ni su carácter sagrado, y si se apartaron de él, fué, sin duda, dejando a un lado el hecho de que estos espíritus nobles se sintiesen llamados a una más alta vocación, porque la civilización pagana de la cual estaban impregnados y en la que hasta entonces habían vivido, había mancillado en este aspecto la noción de la vida sexual hasta extremos de parecerles psicológicamente más sencillo renunciar a ella que impregnar de espíritu cristiano la práctica cotidiana de la vida conyugal...

Más graves todavía y más complejas fueron las dificultades de orden puramente doctrinal. Cuando a los dieciocho años sintió San Agustín despertar en sí la vocación filosófica, el reflejo de su educación cristiana actuó ha-

ciendo que fuese dentro de esta doctrina donde buscase la satisfacción del apetito de Verdad y Sabiduría que la lectura del *Hortensius* había despertado en él. Intentó dedicarse al estudio de la Biblia, pero lo abandonó pronto, desalentado y decepcionado [34]. El caso es frecuente. Cuántas veces no se repite este diagnóstico a lo largo de la historia: la carencia de moral familiar y religiosa en la formación de un joven intelectual; un ingenuo orgullo; las dificultades bíblicas. El escándalo de la Cruz se encarna plenamente en el Libro Santo, "pues plugo a Dios salvar a los creyentes mediante las locuras de la predicación" *(I Cor.* 1, 21); para Renao o Loisy, las dificultades serán únicamente de índole histórica; para Agustín, como después para los humanistas del Renacimiento, serían cuestiones de pureza gramatical y estilística (las Escrituras le parecieron demasiado "bajas" e indignas de compararse con la majestad ciceroniana); el contexto puede cambiar, pero el escándalo es siempre el mismo.

El Catolicismo le pareció una religión apta para espíritus simples como el de Mónica, pero indigna de un intelectual cultivado, y se dejó atraer por los sectarios de Mani [34], el profeta iranio (216-277) cuya religión, baluarte del viejo gnosticismo, se había extendido, a pesar de las

Sello de Mani (talla en cristal de roca). La inscripción siriaca en caracteres maniqueos dice: "Mani, apóstol de Jesucristo". (Gabinete de medallas, B. N., París.)



Pintura maniquea. Gruta de Bazakeik.
(Copia de A. Jacovleff, Museo Guimet.)

persecuciones, hasta Occidente. Tal religión poseía todos los atractivos capaces de seducir al joven retórico de Cartago, ya que se presentaba y concordaba en todo en proclamar la fe viva en Cristo como fórmula superior y suprema del Cristianismo: Mani, "Apóstol de Jesucristo", se presentaba como el Paracleto prometido en el Evangelio, cosa que no le impedía vindicar en el Irán la sucesión de Zaratustra, y en Asia Central o en China, hasta donde alcanzó el maniqueísmo, la de Buda. Pero, sobre todo, esta religión revelada osaba definirse como una doctrina científica, racionalmente demostrada, y que prometía, por tanto, satisfacer el ardor del joven pensador impaciente de recibir sobre sí el yugo de la fe. Le cautivó también su carácter de doctrina secreta. No olvidemos que el ocultismo ha ejercido siempre una poderosa seducción sobre las almas de la *Spätantike*.

En fin de cuentas, el maniqueísmo resolvía cómodamente el problema moral, permitiendo unir paradójicamente el ideal más elevado y la conducta más fácil, y así, en un

dualismo estricto, recomendaba un ascetismo riguroso, más absoluto incluso que el ortodoxo de los cristianos. Existen dos principios en el ser: el del Bien y el del Mal, y todo lo existente en el seno del Cosmos resulta de una mezcla, desastrosa pero provisoria, de elementos buenos y malos. El ideal de una vida de santidad consistirá, pues, en trabajar por alcanzar la perfección y por separar las partículas de Luz de su lastre de Tinieblas... Tal ideal de vida resulta, con respecto a la vida sexual, un ideal de continencia (la procreación, está especialmente prohibida) en cuanto a la actividad y al alimento. Ayunos severos, prohibición de la carne, de la sangre, del vino, alimentos "tenebrosos" todos ellos, recomendándose por el contrario los "luminosos": frutas de hermosos colores, melones, pepinos, cuyas partículas luminosas se incorporan a la sustancia, así mismo luminosa, de quien los asimila. Pero, y esto es de suma importancia, sólo los adeptos, un pequeño número de almas excepcionales, los Elegidos, se adscriben a esta regla de perfección; las masas, los simples auditores, no estaban obligados a observar sino un decálogo mucho más simple, especialmente en lo que se refiere a las buenas obras, es decir, son educados en particular para servir a los Elegidos, pudiendo capitalizar el mérito obtenido en el derecho a renacer en otra vida ulterior en el cuerpo de un Elegido. Se comprenderá fácilmente que Agustín no perteneció más que al simple rango de Auditor.

Durante un período de nueve o diez años, Agustín iba a gravitar alrededor de la secta [35]. Todo fuego, todo llama al principio, se entrega a ella con extraordinario entusiasmo, arrastrando consigo a un buen número de sus amigos [36], que le costaron, más tarde, gran esfuerzo rescatar para el Catolicismo [37]. Sin embargo, los años pasaron y poco a poco fué perdiendo entusiasmo. El maniqueísmo se le manifestó, al fin, tal y como era: una mitología producto de una fantasía desbordada, alejada por completo del rigor filosófico, y conoció entonces, las amarguras y decepciones de todo esoterismo. La revelación que disipará todas las dudas se hace esperar constantemente y, cuando tras nue-

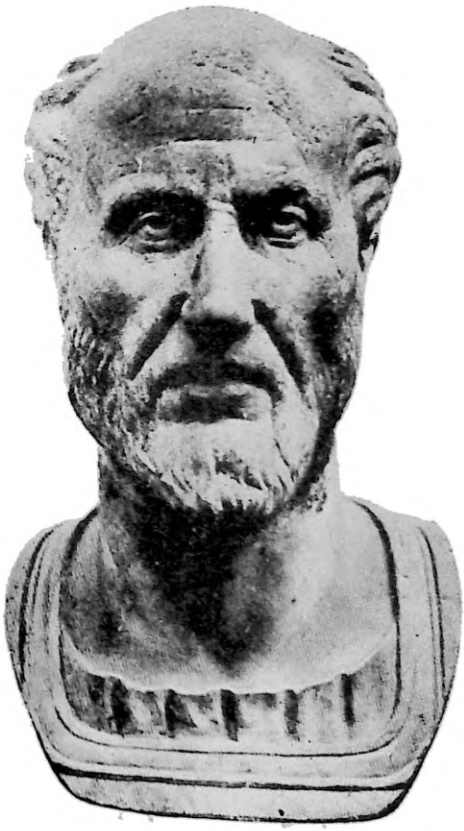
Retrato contemporáneo de San Ambrosio. (Basílica Ambrosiana, Milán, siglo IV.)

ve años, obtuvo al fin ocasión de entrevistarse con un gran maestro de los maniqueístas africanos, Fausto de Milevo, comprobó personalmente que estaba muy lejos de ser el pozo de ciencia donde había esperado saciar su sed [38].

Abandona entonces el maniqueísmo, pero sin poderse desprender inmediatamente—sus adversarios llegarán a afirmar que quedó siempre en él algo de esta doctrina—de ciertas formas de pensamiento que continúan alejándole de la fe ortodoxa, siendo este materialismo maniqueísta —la luz igualmente que las tinieblas son también materia—, lo que le impide concebir una verdadera idea del espíritu y por consiguiente de Dios; así como las objeciones teñidas de gnosticismo, hechas contra el dios de Israel y del Antiguo Testamento, de rasgos tan excesivos o crueles y tan alejados del espíritu evangélico.

Sería necesario, para superar tan elevados obstáculos, que Agustín fuese destinado a Milán y conociese allí a San Ambrosio y a los intelectuales católicos que gravitaban a su alrededor—indicaremos como paradoja curiosa que tal nombramiento se debió a gestiones realizadas por amigos maniqueos acerca de Símaco, prefecto de Roma y jefe del partido pagano [39]—. Agustín, que no mantuvo relaciones directas ni muy estrechas con el obispo de Milán, pero que siguió asiduamente su predicación, atraído al principio, como buen retórico, por la elegancia y la erudición de su palabra, descubre en seguida cómo la exégesis espiritual que Ambrosio, fiel a la tradición patrística, hacía del Antiguo Testamento, desvanecía todas las dificultades tan complacidamente explotadas por los maniqueos, y descubre, gracias al mismo San Ambrosio—al que recientes investigaciones han revelado más filosófico de lo que se creía [40]—, por medio de su consejero teológico y futuro sucesor Simpliciano [41], y otros letrados que le rodeaban, como, por ejemplo, el ilustre Malio Teodoro [42], el neoplatonismo y la interpretación cristiana que de éste se daba en tales medios. Para estos católicos milaneses, el neopla-

tonismo era lo que más tarde había de ser el aristotelismo para la escolástica del siglo XIII: es decir, la Filosofía, la verdad racionalmente establecida, una filosofía que, mediante algunos retoques y transposiciones se revelaba capaz de ayudar a la fe cristiana a tener conciencia de su estructura interna y a convertirse en teología, hasta el



Presunto busto de Plotino.
(Roma, Museo Vaticano.)

punto en que era natural, en tal medio, pasar de las *Enéadas* a la introducción al *Evangelio de San Juan,* o a San Pablo.

Agustín no comprenderá más que de un modo progresivo hasta qué punto, a pesar de todo, el platonismo presentaba rasgos irreductibles al cristianismo: su menosprecio del cuerpo humano, por ejemplo, tan opuesto a la auténtica concepción cristiana del hombre al que considera no solamente un alma, sino también un cuerpo, el cuerpo abocado a la resurrección. Pero por de pronto el neoplatonismo produjo en él un deslumbramiento. La lectura de algunos tratados de Plotino y Porfirio que le eran asequibles en la traducción latina de Mario Victorio, otro retórico africano y convertido famoso, produjeron en él, como escribiría unos meses después a su anciano protector Romaniano, "un incendio increíble" [13]. Tal fué el acontecimiento decisivo que orientó y condicionó toda la evolución intelectual y espiritual de Agustín. De un solo golpe todas las dificultades fueron superadas: el descubrimiento de un mundo inteligible y de su realidad eminente disipaba las aberraciones del materialismo; una teoría del conocimiento, de razonado dogmatismo, eliminaba el escepticismo de la Nueva Academia, tan caro a Cicerón, por el cual Agustín, decepcionado, había tenido la debilidad de dejarse tentar por un momento...

A partir de entonces, el problema, de orden práctico, consistía en que le era más fácil creer que actuar. Si todavía durante algún tiempo habían de suscitarse en él profundas dudas, ello se debería a que Agustín vacilaba aún entre sus ambiciones temporales—honores, dinero, matrimonio [14]—y la vocación de la vida perfecta. El último impulso le vino del relato que le hizo un amigo de la reciente conversión de dos jóvenes acaecida bajo la influencia de la *Vida de San Antonio,* el padre de los monjes, escrita por San Atanasio, y el descubrimiento del ideal monástico [15]. El mismo San Agustín nos hace el relato de

"Escena del Jardín" (?)
Escuela de Fra Angelico.
(Museo de Cherburgo.)

su decisión final que constituye el episodio más famoso de sus *Confesiones* [1], escrutado hasta la minuciosidad por los críticos e historiadores, a pesar de ser en sí tan simple y natural. En el jardín de su casa de Milán, donde acostumbraba meditar en unión de su amigo Alipio, Agustín,

atormentado siempre por su deseo de alcanzar la verdad oyó una voz infantil que le decía "Toma y lee", *Tolle, lege!* Abrió el libro de San Pablo, que siempre llevaba consigo (sus amigos le encontraron sobre la mesa y él le había llevado naturalmente al jadín [47]), y leyó: "Andemos decentemente y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas ni envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os déis a la carne para satisfacer sus necesidades [48].

Fué una iluminación. La decisión de renunciar al Mundo y entrar al servicio de la Iglesia, estaba tomada. Transcurrieron unas semanas dedicado a la enseñanza, pero tras las vacaciones, San Agustín desapareció [49]. Se retiró en compañía de su madre, de su hijo, de algunos discípulos y amigos a Cassiciacum, fica de uno de sus colegas, situada unos treinta kilómetros al norte de Milán en las colinas de Brianza, con objeto de pasar allí los meses que debían transcurrir hasta que llegase la Pascua, época en que recibiría el bautismo; y allí permaneció, en la paz de un futuro de conversión, ocupado en redactar sus primeros *Diálogos* filosóficos; sumido en esa vida de retiro, de meditación y de estudio, de la que había hecho su ideal, síntesis del *bios philosophikos* de los griegos, del *otium liberale* ciceroniano, y del ascetismo cristiano.

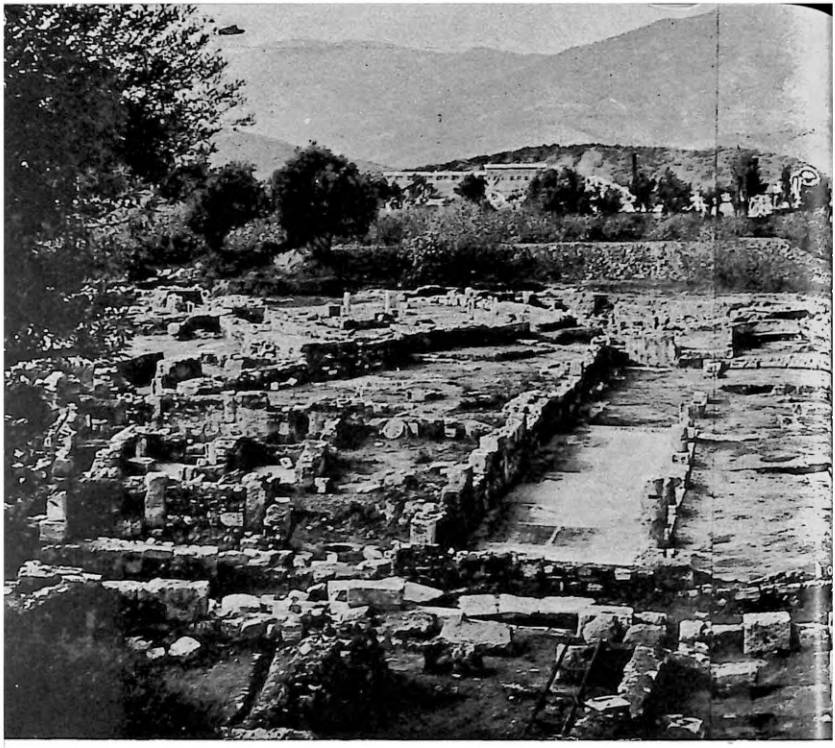
La muerte de Mónica, acaecida en Ostia en el momento en que se disponían a embarcar [50], retrasó por un año su regreso a Africa[51]; pero, finalmente, Agustín volvió a Tagaste, vendió las propiedades paternas, y agrupando en torno a sí a los más fieles amigos, organizó una especie de comunidad monástica, en el seno de la cual pensaba pasar el resto de sus días en recogimiento y ascetismo ahondando en su vocación tanto filosófica como religiosa [52]. Pero, de hecho, este feliz período no duraría más que tres años, desde finales del 388 a principios del 391...

La renuncia a la vida mundana, tal como la comprendía Agustín de acuerdo con el antiguo monaquismo, implicaba también la renuncia a los cargos y honores eclesiásticos; y en consecuencia, tuvo buen cuidado, como él mismo

Hippo Regius.
Mojón limite de la ciudad romana.

nos cuenta, al dejar Tagaste, de no permanecer en una ciudad cuyo episcopado vacante pudiera serle ofrecido [53]. Pero la mano de Dios había de conducirle un día a Hipona —*Hippo Regius,* Bône—, donde, al entrar en la iglesia, oyó cómo el obispo Valerio proponía a su pueblo la elección de un sacerdote capaz de secundarle en sus tareas, especialmente en el ministerio de la predicación. Valerio era ya viejo y, además, por ser griego de nacimiento, estaba poco dotado para predicar en latín. La oportuna llegada de San Agustín no pasó inadvertida y el grito de "¡Agustín, sacerdote!" brotó unánime. Le rodearon empujándole hasta el coro y a pesar de sus protestas y de sus lágrimas, fué decidida su ordenación [54].

Tales hechos no tenían en aquella época nada de extraordinario—San Ambrosio fué elegido obispo de Milán de modo semejante, cuando, simple catecúmeno, intervino



La basílica cristiana de Hipona y sus alrededores.

para pacificar una asamblea tumultuosa—, pero producen hoy gran asombro a causa de la idea excesivamente subjetiva, y por tanto falsa, que se tiene de la "vocación eclesiástica; pues vocación no es más que la llamada que normalmente se hace a un cristiano, por boca del obispo, para pedirle que se ponga al servicio del pueblo de Dios.

A esta llamada, que exigía un cambio de vida total y la renuncia a sus más caras esperanzas, respondió Agustín, desolado pero resuelto, con total entrega. En circunstancias semejantes, San Jerónimo no habría aceptado la predicación más que a condición de ser descartado de toda

obligación pastoral; Agustín no tuvo este reflejo defensivo, propio del intelectual amenazado en sus queridos estudios, y aceptó trocar su amor a la vida contemplativa por las exigencias de un ministerio que pronto se reveló agotador. Semejante sacrificio no queda jamás sin recompensa, y ya en este terreno es fácil medir todo lo que ganó el espíritu de Agustín por someterse sin reservas a esta fecunda servidumbre. Se convirtió en un intelectual al servicio del pueblo, fuera ya de la torre de marfil de sus preocupaciones personales: responsable ante Dios de toda una comunidad, se abrió más ampliamente a los proble-

mas reales y al conocimiento de la vida y del hombre; más aún, el servicio a los demás, le permitió profundizar en el misterio de Cristo, este "Cristo total", *Christus totus,* a quien no se puede conocer y amar plenamente hasta que no se le reconoce presente entre los más humildes de sus hermanos.

El historiador debe añadir—aun a despecho de desagradar a algún lector—que la religión de Agustín al tiempo que se hacía más profundamente cristiana, se hacía también más íntegramente *católica,* incluso en el sentido en que el protestantismo liberal un poco molesto, habla del *Vulgarkatholzismus.* En contacto con la fe popular, de sus riquezas y sus servidumbres, aprendió a comprender las formas de devoción que se apartaban, al principio, de las exigencias de su pura pero demasiado aquilatada filosofía: el culto de los mártires. Las reliquias, los milagros...

Y así, presbítero a los treinta y seis años y consagrado cinco años después obispo auxiliar de Valerio [55], a quien sucedió muy pronto, San Agustín hasta su muerte, es decir, durante casi cuarenta años, permaneció adscrito a la Iglesia de Hipona la Real (los eruditos franceses del siglo XVII creían que *Hippo* venía de la palabra púnica que significaba "bahía" o "puerto"; de donde *Hippo-Regius* significaría "Port-Royal").

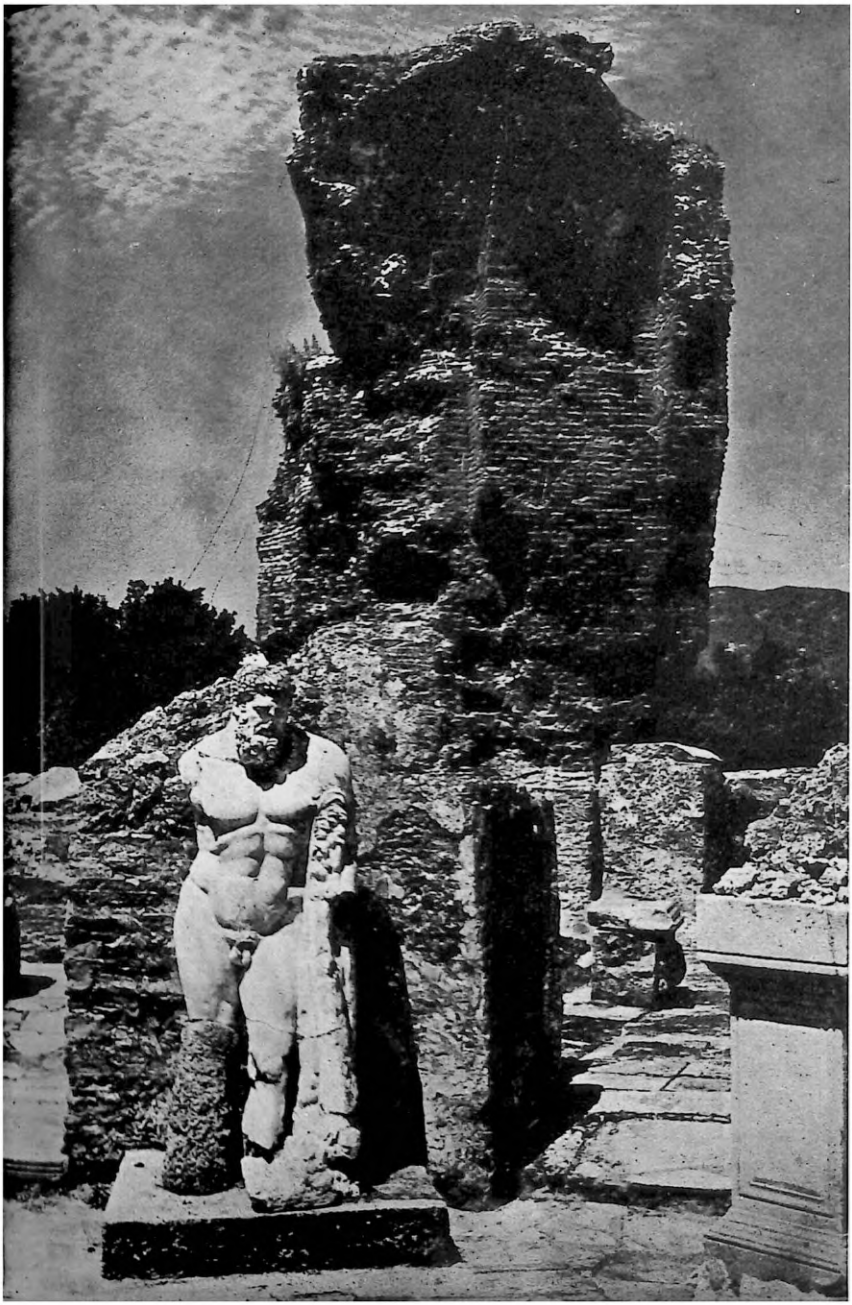
Suele lamentarse con frecuencia que un genio de su magnitud estuviese condenado por la casualidad a pasar sus días casi inadvertido entre un puñado de fieles ignorantes en el corazón de una lejana provincia. Manifiesto error de perspectiva. Hipona no era en tiempos de Agustín el pequeño lugar que comúnmente se cree ni éste se sintió confinado jamás. Documentos recientemente descubiertos nos han revelado el grado de esplendor que tenía la ciudad de Hipona y la majestad de sus fundaciones eclesiásticas. Hipona era, en importancia, la segunda ciudad africana después de Cartago, y cualquiera que fuese el lugar ocupado por San Agustín en la jerarquía general de la Iglesia africana—los obispos de Numidia gozaban del rango que les confería la antigüedad de su ordenación,

ejerciendo, el más viejo, *senex*, las funciones de primado—, su valor personal y su actividad desbordante le aseguraron uno de los puestos más destacados, y así, simple sacerdote, le vemos encargado de predicar ante el episcopado africano reunido en concilio plenario en Hipona [56]. A lo largo de todo su episcopado le sabemos solicitado frecuentemente fuera de su diócesis, especialmente en Cartago, donde predicó a menudo. El jefe incontestable de la Iglesia africana, era el primado de Cartago. Durante toda la carrera eclesiástica de San Agustín, esta silla estuvo ocupada por su amigo Aurelio, que supo comprenderle y utilizarle, cediéndole voluntariamente la palabra o la pluma, siendo Agustín, de hecho, durante todo este período, el verdadero animador de la política eclesiástica africana.

Finalmente, gracias al celo de su amigo Alipio—llevado igualmente al episcopado, y nombrado obispo cuando Agustín no era todavía más que sacerdote, para ocupar la silla de su ciudad natal de Tagaste—, el nombre de Agustín se extendió muy pronto por toda Africa, ya que Alipio, más rico, más activo y más viajero, se hizo una especie de agente publicitario de su maestro y amigo, entrando en relaciones epistolares con San Paulino, obispo de Nola de Campania [57], con San Jerónimo, monje en Belén—relaciones éstas tormentosas durante largo tiempo, pero que al fin acabaron por hacerse amistosas—; permaneció en contacto con Simpliciano de Milán, intervino cerca de los Papas, ministros, emperadores... Su correspondencia se extiende hasta la Galia, Dalmacia, etc., y su renombre acabó por llegar hasta el Oriente; al abrigo de la difusión que alcanzara la querella pelagiana. Alipio moriría antes que llegase a Hipona el legado del emperador Valentiniano III, que venía a invitarle a asistir al gran Concilio Ecuménico de Efeso, convocado en el año 431 [58].

Sólo nos queda añadir que San Agustín se consagró, desde el principio, y enteramente al servicio de su iglesia de Hipona. Siendo obispo, había querido seguir haciendo vida de monje, y como Eusebio de Vercelli había ense-

Hipona: El Foro. Las termas. →



ñado cincuenta años antes, organizó, a la sombra de su catedral, una especie de monasterio[99], donde vivía en comunidad con sus sacerdotes, diáconos, y demás clérigos, bajo una regla estricta: ascetismo (Agustín tiende a reaccionar, sobre todo en materia alimenticia, contra la supervivencia maniqueísta), castidad (clausura rigurosamente observada) y, sobre todo, pobreza (cada miembro debía abandonar sus bienes al entrar a formar parte de la regla). Esta comunidad episcopal, que debía inspirar después a las órdenes monásticas medievales, fué como un plantel de la Iglesia de Africa, a la que dió, a más de buen número de simples sacerdotes, una decena de obispos inspirados en el mismo ideal, como indica Posidio, primer biógrafo de San Agustín, formado, asimismo, en este monasterio, antes de ser obispo de Guelma.

El tipo de vida así realizado presenta, con relación al monacato habitual, características bien diferenciadas: su ideal es la vida apostólica y todo, incluso el trabajo manual, tan importante entonces, se sacrifica a las exigencias de este ministerio. Agustín piensa, sobre todo, en realizar cumplidamente su misión episcopal, misión agotadora.

En primer lugar, ha de enfrentarse con las cuestiones propiamente religiosas. La Iglesia, en esta época, permanece aún fuertemente organizada en torno a la persona central del obispo, que debe presidir la celebración—cotidiana—de la liturgia y la administración de los sacramentos. Atribución suya es, asimismo, el ministerio de la Palabra. La "Iglesia Actuante" es el obispo: sólo es excepcional en Occidente, que delegue su función en un simple sacerdote, como sucedió en el caso de Valerio y Agustín. Se predicaba los domingos, las fiestas de guardar y muchos otros días, incluso varias veces al día. Los, aproximadamente, quinientos *Sermones* que nos quedan de él, y cogidos al oído, testimonian la importancia y el valor de esta enseñanza. El obispo de Hipona tiene a su cargo, además, la instrucción catequística de los nuevos convertidos y de los que han de ser bautizados; añadamos a esto la enseñanza religiosa impartida en privado, la dirección

[99] *Decumanus maximus, en Hipona.*

El Baptisterio.

espiritual (su correspondencia nos le muestra atento a los cuidados de las almas más diversas), las obras de caridad, que tan gran papel juegan en la vida de la Iglesia en esta época tan dura para los débiles y los pequeños. Poco a poco la responsabilidad de San Agustín se hace más extensa: defensor de los pobres, interviene en su favor cerca de los poderosos y los magistrados, como lo hace, asimismo, en pro de los culpables y de los oprimidos [60], ya haciendo respetar en determinadas ocasiones el derecho de asilo [61], ya preocupándose por la tutela de una huérfana y por el asunto, un tanto embarazoso, de encontrarla marido [62].

La función episcopal implicaba, asimismo, la administración del patrimonio, propiamente dicho, de la Iglesia, tierras e inmuebles procedentes de donaciones, pronto sospechosas a los ojos de los envidiosos, o bien en especies o dinero, recibidos para el servicio del culto o para ser entregados a los pobres. Todo esto tiene su equivalente también hoy en día, pero en los siglos IV y V el oficio de obispo implicaba muchas más obligaciones. El Imperio cristiano evolucionaba hacia un tipo de cristiandad, ya medieval, donde el poder espiritual y temporal, los intereses de la Iglesia y los del Estado, se aproximan y se mezclan inexplicablemente. A partir de Constantino, el Imperio reconoce la competencia de la jurisdicción episcopal en los procesos civiles, desde el momento en que una de las partes prefiere recurrir a ella antes que a los tribunales. Y así, cada vez más, los contendientes, aunque éstos sean paganos, optan por dirimir sus diferencias ante el obispo, como juez imparcial y, por tanto, más justo y más humano también, cosa comprensible cuando se conoce la brutalidad de los procesos judiciales, el extendido uso de la tortura (San Agustín se precia en alguna parte de no haber utilizado más castigo que los azotes). Hacer justicia—aunque se trate de asuntos profanos, tales como herencias, tutelas, asuntos de propiedad o de deslindes—, es para un obispo como Agustín la más pesada de las obligaciones. Todas las mañanas, al terminar la misa, se sienta

en su tribunal y escucha las demandas hasta la hora de romper el ayuno, que en los días de afluencia se prolonga casi hasta la tarde [63].

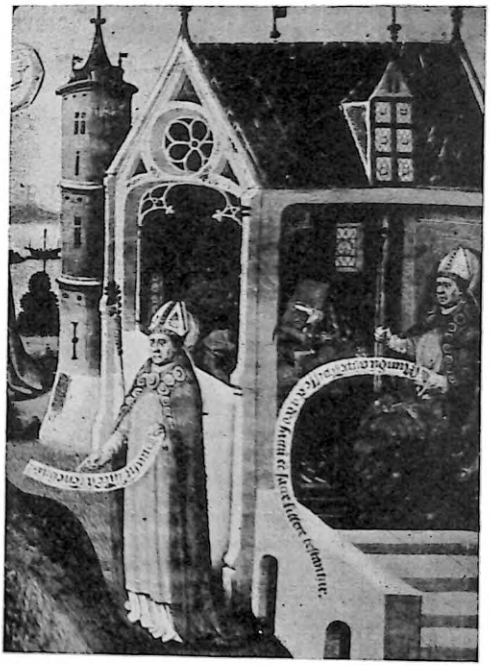
Si recordamos la totalidad de servicios prestados a la Iglesia de Africa por San Agustín—viajes, predicaciones, concilios, negociaciones, disputas y coloquios, asuntos que le apartan de su diócesis tan a menudo y por tan largo tiempo que el buen pueblo de Hipona acabó por protestar de ello—fácilmente se comprenderá la profunda resonancia de esa queja cuya huella se sigue a lo largo de toda la correspondencia de San Agustín, agobiado por el peso de su ministerio, *episcopalis sarcina* [61]. Medimos entonces la magnitud del sacrificio que representó tan gran carga para esta alma tan eminentemente interior, para este espíritu contemplativo, este pensador a quien toda acción debía parecer insoportable, excepto la de escritor.

Pero una profunda vocación se revela irreprimible cualesquiera que sean las circunstancias. Es admirable que, con una vida tan atareada, San Agustín permaneciera fiel no sólo a su vocación contemplativa, sino que supiera realizar esta obra inmensa de la que el buen Posidio se pregunta si es posible que alguien pueda leerla en su totalidad [65]: ciento trece obras, algunas de ellas de considerable extensión, doscientas dieciocho cartas y más de quinientos sermones.

Tal obra no se realizaría sin grandes dificultades. La redacción de sus libros principales, exceptuando las *Confesiones,* le ocupó durante años y años. Necesitó veinte para terminar los *XV libros sobre la Trinidad;* trece o catorce, para los XII libros sobre *El Génesis* o los XII sobre la *Ciudad de Dios,* sin hablar de obras abandonadas en proyecto, como *De doctrina christiana,* que debió esperar, redactada en sus dos terceras partes, treinta años para ser reanudada y terminada. Si bien es verdad que estas largas dilaciones le ayudaron a alcanzar una mayor profundidad de pensamiento, fenómeno perfectamente apreciado en la *Ciudad de Dios,* que fuera en su origen simple escrito de circunstancias inspirado por la catástrofe

del año 410 y que, ampliada más y más, acabó convirtiéndose en una poderosa suma *contra paganos*. Pero, ¿de cuántos defectos no son asimismo responsables? El mejor libro es, sin duda, aquel que, una vez concebido, se redacta de un tirón. Sin embargo, cuántos esfuerzos suponen estas realizaciones penosamente arrancadas a un tiempo tan sobrecargado de preocupaciones.

A medida que los años pasan y la vejez amenaza, vemos cada vez más preocupado a San Agustín por defender su obra y el ocio que ésta exige, frente a la invasión de las preocupaciones exteriores. En el año 414—tiene enton-



El estudio de San Agustín.
Manuscrito de La Ciudad de Dios.
(Bibl. Ste. Geneviève, siglo XV.)

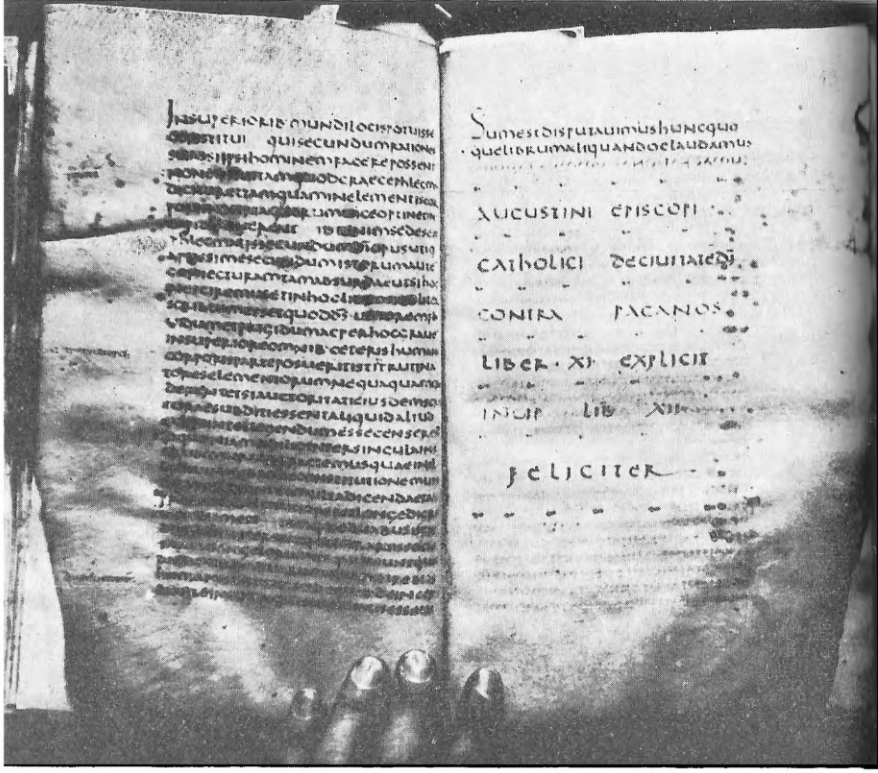
ces sesenta años—, se le ve preocupado y esforzándose en rechazar toda clase de negocios; no querrá ya volver a ocuparse de asuntos ajenos a su diócesis [67] (permanecerá de hecho algunos años sin ir a Cartago, aunque bien pronto el desarrollo de la crisis pelagiana le obligará de nuevo a abandonar Hipona); en el 426, delega el peso de sus funciones eclesiásticas en su designado sucesor Heraclio (situación semejante a la que él mismo pasó en sus principios al lado de Valerio, excepto en el hecho de que, para evitar la irregularidad canónica a que hubiera dado lugar su consagración, Heraclio no recibió la dignidad episcopal en vida de su antecesor). San Agustín será descargado de toda tarea cinco días a la semana, a fin de poder dedicarse por entero a la redacción de sus obras, privilegio que alcanzó de los concilios de Numidia y de Africa [68].

El sabía que su obra escrita no era, con mucho, la menos importante de su vida; poseía la interior certeza de ser útil, mediante ella, a la Iglesia de su tiempo y a la del porvenir [69], y así le vemos, al final de su vida, preocupado únicamente por poner en orden sus escritos, redactar un índice de ellos, corregirlos y asegurar su conservación para la posteridad [70].

NOTAS

1 *Confesiones,* IX, 8 (17).
2 *La Ciudad de Dios,* II, 29.
3 *Confesiones,* II, 3 (5); *Cartas,* 126, 7; 157, 4 (59), POSIDIO, *Vida,* 1.
4 *Confesiones,* II, 3 (5).
5 *Contra Académicos,* II, 2 (3).
6 *Confesiones,* I, 13 (20), 14 (23).
7 *Confesiones,* IX, 8.
8 *Enarratio in Psalm.,* 57, 7.
9 *Confesiones,* III, 4 (7), VIII, 7 (17).
10 *Confesiones,* IV, 16 (28).
11 *Confesiones,* III, 4 (7).
12 *Confesiones,* IV, 1 (1), 4 (7).
13 *Confesiones,* VII, 7 (12); *Contra Académicos,* II, 2 (3).
14 *Confesiones,* VI, 7 (11).
15 *De cura pro mortuis gerenda,* 11 (13).
16 *Confesiones,* VI, 7 (11) sgs.
17 *Confesiones,* V, 8 (14), 12 (22).
18 *Confesiones,* V, 13 (23).
19 *Confesiones,* VI, 11 (18-19).
20 *Confesiones,* X, 27 (38).
21 *Confesiones,* I, 11 (17).
22 *Cartas,* 93, 13 (51).
23 *Confesiones,* II, 4 (9) sgs.
24 *Confesiones,* II, 1 (1); III, 1 (1).
25 B. LEGEWIE.
26 *Confesiones,* VI, 2 (2); IX, 6 (14).
27 L. BERTRAND (1935). L. GAUBERT (*Esprit,* nov. 1932).
28 *Confesiones,* VI, 15 (25).
29 *De bono conjugali,* 5 (5).

[40] *Confesiones*, VIII, 1 (2), 6 (13), 7 (17).
[41] *Confesiones*, IX, 3 (11).
[42] *Confesiones*, VI, 13 (23); 15 (25).
[43] *Confesiones*, III, 5 (9); *Sermones*, 51, 4-5.
[44] *Confesiones*, III, 6 (10), sgs.
[45] *Confesiones*, IV, 1 (1).
[46] *Confesiones*, IV, 4 (7); VI, 7 (12).
[47] *Contra Académicos*, II, 3 (8); VI, (12). *De vera religione*, 7 (12); *De utilitate credendi*, 1.
[48] *Confesiones*, V, 6 (10), sgs.
[49] *Confesiones*, V, 13 (23).
[50] SAN AMBROSIO: *De Isaac, De Bono mortis*.
[51] *Confesiones*, VII, 1 (1); *Ciudad de Dios*, X, 29, 2.
[52] *De beata viva*, 1 (1-5); *Retractaciones*, 2; cf. *Confesiones*, VII, 9 (13).
[53] *Contra Académicos*, II, 2 (5).
[54] *Confesiones*, VII, 1 (2); cf. VI, 6 (9).
[55] *Confesiones*, VIII, 6 (14), sgs.
[56] *Confesiones*, VIII, (19), sgs.
[57] *Confesiones*, VIII, 6 (14); 12 (29).
[58] *Romanos*, XIII, 13.
[59] *Confesiones*, IX, 2 (2), sgs.
[60] *Confesiones*, IX, 7 (8), sgs.
[61] *Retractaciones*, 6; 7, 1; 8, 1; 9, 1. *Contra litteras Petiliani*, III, 25 (30).
[62] *Cartas*, 126, 7; 157, 4 (39); POSIDIO: *Vita*, 3.
[63] *Sermón*, 335, 2.
[64] POSIDIO: *Vita*, 3-4.
[65] POSIDIO: *Vita*, 8.
[66] *Retractaciones*, 17 *(De fide et symbolo)*.
[67] *Cartas*, 24, 25, 27.
[68] *Cartas*, 28, 1 (1).
[69] LIBERATO DE CARTAGO: *Breviarum*, 1 (17), p. 103 Schwartz.
[70] *Sermones*, 355, 356; POSIDIO: *Vita*, 11, 22-26.
[71] *Cartas*, 152-154.
[72] *Cartas*, 113-116.
[73] *Cartas*, 252-254.
[74] POSIDIO: *Vita*, 19.
[75] *Cartas*, 86; *Sermones*, Frangipane, 2.
[76] POSIDIO: *Vita*, 18.
[77] *Cartas*, 151, 13.
[78] *Cartas*, 213, 5
[79] *Cartas*, 151, 13.
[80] *Cartas*, 143, 2; *Retractaciones*, pról.; 94 (II, 67); POSIDIO: *Vita*, 28, 31.



El manuscrito más antiguo de La Ciudad de Dios *(mediados del siglo V). Biblioteca capitular de Verona.*

LA OBRA

La considerable extensión y variedad de la obra de San Agustín dificulta extraordinariamente un análisis sumario; hay en ella libros de una concepción de extrema originalidad, como las *Confesiones,* que son algo más que una autobiografía de asombrosa profundidad analítica, o como las *Retractaciones,* catálogo crítico y razonado de sus

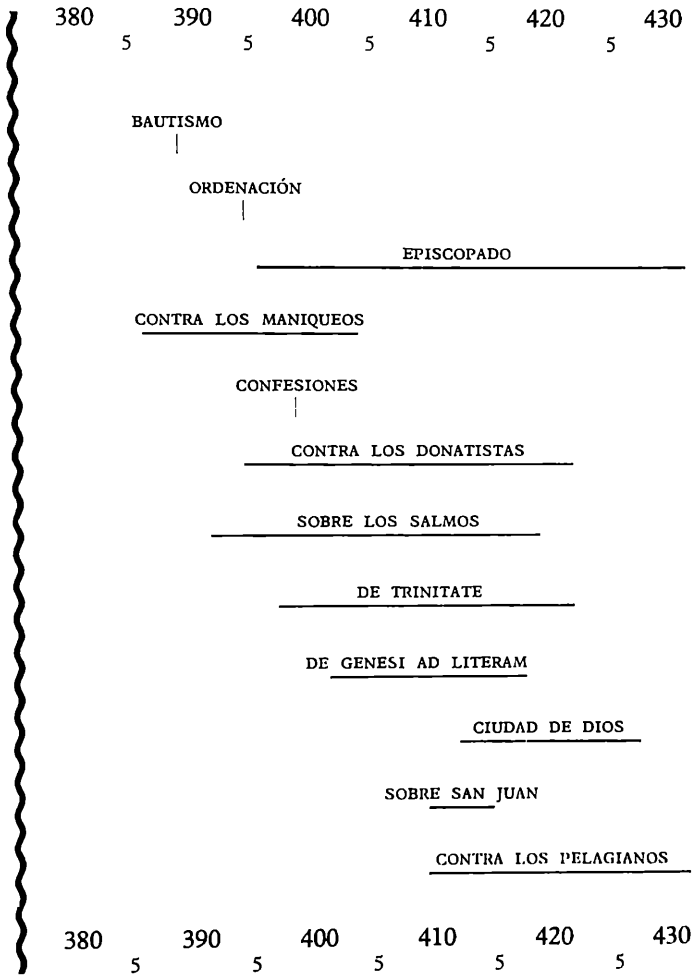
libros anteriores, obra extraña y apasionante para el historiador por los datos que sobre documentación, plan y realización de cada libro nos aporta, un poco decepcionante a veces, tal vez porque las preocupaciones polémicas de la vejez llevan a Agustín, no sólo a criticarse con inquieta minuciosidad, sino también, y muy frecuentemente, a defender, a veces de manera un tanto artificiosa, pasajes de su obra puestos en tela de juicio por sus adversarios.

Pero, como ha sucedido a otros muchos Padres de la Iglesia, la mayor parte de sus obras le han sido inspiradas por problemas o preocupaciones que atormentaban a la Iglesia de su tiempo; por ejemplo, en materia de Teología, raros son los tratados que, como el admirable *De Trinitate,* surgieron de una exigencia íntima y espontánea, aunque no del todo libre de preocupaciones polémicas. De ahí la importancia que tiene en los escritos del obispo de Hipona la lucha contra los enemigos de la Iglesia y de la ortodoxia, presente en controversias, ataques, respuestas, refutaciones, precisiones y contradicciones. Eran entonces muy aficionados a los debates oratorios en los que, como es fácil imaginar, nuestro retórico sobresalía. Posidio, al querer añadir a la *Vida* de su maestro un cuadro de sus obras, no encuentra procedimiento más adecuado que el de clasificarlas según los adversarios a los que San Agustín había atacado:

1, *Contra Paganos.* 2, *Contra los Astrólogos.* 3, *Contra los Judíos.* 4, *Contra los Maniqueos.* 5, *Contra los Priscilianistas.* 6, *Contra los Donatistas.* 7, *Contra los Pelagianos.* 8, *Contra los Arrianos.* 9, *Contra los Apolinaristas.*

Se comprende fácilmente que no todas estas luchas contra los enemigos de la fe le preocuparon con igual intensidad. El Arrianismo, por ejemplo, pasó, en cierto modo, a segundo plano cuando Teodosio y el Concilio de Constantinopla (381) aseguraron el triunfo de la ortodoxia nicénica en el Imperio. Los Arrianos, además, habían sido reclutados principalmente entre los germanos convertidos por Wulfila; San Agustín no tendrá, por tanto, que com-

CARRERA ECLESIASTICA Y LITERARIA



batirlos, sino especulativamente, pues sólo, al fin ya de su vida se encuentra en presencia de los limosneros de las tropas bárbaras enviados a Africa por Atila para combatir la revuelta del conde Bonifacio (427). Prescindiendo de estas polémicas de carácter secundario, es posible esquematizar al máximo la carrera eclesiástica de San Agustín en tres períodos durante los que prevalecerán sucesivamente:

de 387 *a* 400, *la lucha contra los Maniqueos.*
de 400 *a* 412, *la lucha contra los Donatistas.*
de 412 *a* 430, *la lucha contra los Pelagianos.*

Siguiendo este procedimiento, podría llegarse a condensar en cuatro *slogans* el pensamiento esencial del gran Doctor de la Iglesia, que aparecería así:

filósofo de la esencia contra los Maniqueos.
doctor de la Iglesia contra los Donatistas.
teólogo de la historia contra los Paganos.
campeón de la gracia contra los Pelagianos.

Pero tal procedimiento no tiene más mérito que el de ser demasiado engañoso, aunque tal clasificación resulta en sí demasiado sucinta. Si bien es cierto que durante los primeros años de su vida cristiana la tarea de la refutación emprendida contra sus antiguos amigos, los maniqueos, ocupa excesivamente a San Agustín, preocupado por la propaganda que de su antigua adhesión a la secta se hacía, este período merece ser calificado, sin embargo, con razón, de período filosófico, ya que es entonces cuando San Agustín redacta sus *Diálogos,* los primeros de los cuales, inspirados en cuanto a la forma en Cicerón, se remontan al otoño de 376 y fueron escritos durante su estancia en Cassiciaco, bajo la influencia de su nuevo ideal de neoplatonismo cristiano. La polémica como tal, está dirigida contra el escepticismo de la Nueva Academia, al menos tanto como lo estuvo contra el pesimismo maniqueo.

Por otro lado, San Agustín, en los comienzos de su vida sacerdotal, se encuentra con el difícil problema del cisma donatista, que desde el año 312 desgarraba la Iglesia de Africa. Una historia absurda, como todos los cis-

mas, surgida de las oscuras disputas alrededor de una discutida elección para la silla episcopal de Cartago (está claro que se trata de uno de esos innumerables procesos de depuración que tan frecuentemente siguen a un período de persecución—en este caso, el de Diocleciano—cuando se enfrentan los resistentes y los débiles, los más ardientes defensores de la severidad no siempre fueron los que en tiempos de peligro se habían portado más dignamente). Grave asunto que enfrentaba iglesia con iglesia en un gran número de ciudades—Hipona entre ellas—, obispo con obispo, y que implicaba, bajo aspectos puramente religiosos, componendas políticas y sociales. El partido donatista, se reclutaba especialmente en los países bereberes, menos romanizados, entre el proletariado campesino oprimido por los grandes propietarios, hasta el extremo de conferir a la agitación donatista el carácter de revuelta o sublevación popular. ¡Cuántos esfuerzos realizó San Agustín en su intento de convencer a estos adversarios obstinados y resueltos a rechazar la unidad!: desde su curioso *Salmo Alfabético,* de 394, redactado en latín popular y en versos rimados, hasta la gran conferencia de junio del año 411, que reúne en Cartago, bajo la presidencia de un comisario imperial, los dos episcopados rivales y que será un triunfo para Agustín y para la causa católica.

Este año de 411 marca un momento crucial de la vida de nuestro obispo. Después de la conferencia de Cartago, reducidos sus adversarios (aunque San Agustín haya de polemizar con ellos durante los años 418-420), los donatistas, definitivamente condenados por el poder imperial, se ven perseguidos (no sin pesar admitió San Agustín la intervención del brazo secular) y unificados tan brutal y eficazmente como haría más tarde Luis XIV con los protestantes. San Agustín podía ya detenerse y descansar, pero en el otoño de este mismo año, un concilio celebrado en Cartago, al condenar, en la figura de su discípulo Celestio, los errores del monje Pelagio, se abre, para San Agustín, un nuevo período de luchas y terribles combates. Pelagio, oriundo de Gran Bretaña (se ha querido ver en

Tumba del obispo donatista Optato de Timgad (muerto en el 398. Un embudo colocado sobre la boca del difunto permitía verter en ella libaciones alimenticias.

Pelagius una transcripción del nombre céltico *Morgan*), pero residente en Roma, huyó, como tantos otros, ante la invasión de Alarico, refugiándose en Africa, donde trató de entablar contacto con el obispo de Hipona; pero éste respondió a tales intentos con un sencillo billete de doce líneas que es una obra maestra de circunspección [1].

Parece, en efecto, como si San Agustín hubiese sido puesto en guardia contra las enseñanzas de Pelagio [2], que, como buen monje (Pelagio era un asceta unánimemente respetado) y con moral celosa del progreso espiritual, insistía, sobre todo, en el esfuerzo que el hombre debía realizar por sí mismo, teoría que le condujo a fuerza de apoyarse en el libre albedrío y en su eficacia, a disminuir, si no a negar, el papel de la intervención divina, de la predestinación y de la gracia en la vida humana y en la salvación. Tal tesis significaba la negación de la teología y de la experiencia íntima del convertido que era entonces San

[1] Las notas y referencias a este capítulo se encuentran en la pág. 68.

Agustín. Se comprende, pues, fácilmente, la violencia de su reacción.

Pero en esta ocasión la lucha sería de gran empeño, ya que San Agustín iba a encontrar en Pelagio, Celestio, o tras la desaparición de este primer campeón de la herejía, en Juliano, obispo de Eclana, en Campania, el infatigable adversario de sus últimos años, enemigos muy diferentes de los mediocres donatistas o de los maniqueos africanos con los que se había enfrentado hasta entonces. San Agustín, aunque entabló polémica con ellos, hablará siempre con un profundo respeto de estos *grandes y sutiles espíritus* [3]. Se trataba, en efecto, de hombres muy notables, extraordinariamente cultivados (de Juliano puede decirse, con razón, que después de Tertuliano fué el maestro más grande que haya tenido la lengua latina [4]), muy capaces, como lógicos dialécticos y controversistas excelentes que eran, de rebatir al mismo Agustín, como pudo éste comprobar desde el primer momento. ¿Y qué decir de su táctica, de su habilidad para apelar a un concilio tras otro a los obispos de Africa a los del Oriente griego, desde el último Papa hasta su sucesor? ¡Qué destreza para refutar con los propios argumentos! A San Agustín, que les oponía San Pablo, la tradición más constante y menos discutida de la enseñanza eclesiástica, responderán analizando sus escritos y sus palabras e intentando ponerle en contradicción consigo mismo (¿acaso no había él, bajo el optimismo de un futuro de conversión, desdicado tres libros a las glorificación del libre albedrío?), o interpretando la severidad de su doctrina como la reacción de un pecador arrepentido (Pelagio ni había robado peras en su infancia ni practicado después el concubinato) o, peor aún, señalando en él las supervivencias del maniqueo que había sido en otro tiempo.

Julián, obispo de Eclana, "canonizado" por Pietro de'Natali (según una edición del siglo XVI).

Como buenos herederos de la tradición polémica de la filosofía clásica, se las ingeniaban para perseguir a su adversario en su propio terreno, enfrentándole con las últimas consecuencias íntimas implicadas en los mismos principios que él había enunciado, tal como hiciera Carnéades al atacar a los estoicos, obligándoles a asumir la responsabilidad de sus famosas paradojas. Así, al optimismo pelagiano, oponía Agustín—argumento contundente—la práctica litúrgica del bautismo de los niños recién nacidos, a los que ningún pecado actual podía serles reprochado. Pero, siendo así, le replicaban ¿cuál es el destino a que reduces a esos innumerables niños muertos sin bautizar, a esos innumerables inocentes condenados al fuego eterno? Y, por ende, ¿en qué viene a quedar la Justicia de Dios?

Nunca se insistirá bastante sobre la importancia de este clima polémico y en las repercusiones que tuviera sobre la obra de los últimos años de San Agustín e incluso en la orientación de su influencia. Gracias a la polémica antipelagiana, San Agustín pasó a la posteridad, sobre todo y principalmente, como el teólogo del pecado original, de la predestinación y de la gracia, como el moralista de la concupiscencia y de la miseria del hombre abandonado a sus débiles fuerzas. Cierto que en oposición al racionalismo y al naturalismo de Pelagio (para quien la gracia es la naturaleza que nos ha concedido el Creador y su libertad), San Agustín aparece como el portavoz de la más constante tradición cristiana—¿en qué se convierte en Pelagio el escándalo de la Cruz?—, como el campeón de Dios, el heraldo de su Trascendencia, de su inefable impenetrabilidad. Cierto también que en todo lo que respecta a los pelagianos, San Agustín no logra nunca un tono completamente convincente. La ortodoxia no se ha equivocado al mantener una cierta zona de indeterminación alrededor de tan difíciles problemas, posiblemente sin solución para la inteligencia humana, y, por el contrario, ha precisado, con exactitud, que su posición establecía principalmente más acá del extremismo agustiniano, cuyo sistema no ha podido aceptar plenamente jamás.

Hay que considerar, en efecto, hasta qué punto San Agustín se deja llevar de su anhelo, arrastrado por el fuego de la discusión y llevado al límite por la obstinada y hábil contraofensiva de sus adversarios. Como sucede siempre, terminó por aceptar el terreno elegido por el enemigo (su sistema le lleva a ser demasiado racional y a buscar la manera de explicarle todo), colocado entre la espada y la pared, se ve forzado a extremar su forma de expresión, ya que no siempre su pensamiento (que se mueve dentro de la tradición técnica de los viejos retóricos: hay que demostrar el máximo para no verse obligado a conceder lo mínimo, de manera semejante a los militares, que comien-

Carta de San Agustín contra los pelagianos. Manuscrito del siglo V. (Biblioteca de Orleáns.)

zan su defensa delante de la línea que están decididos a no dejarse ocupar).

Todos estos hechos ofrecen, realmente, una imagen de la teología agustiniana mucho menos dura que la que le presenta como el terrible doctor de la predestinación (de la que pudiera decirse que los alaridos de los condenados disuenan extraordinariamente en el concierto que hace la felicidad de los elegidos), cuando trata de fijar su verdadera postura, teniendo presente no sólo sus escritos antepelagianos, sino los que reflejan las enseñanzas oficiales, la catequesis que daba a su pueblo. Pero sus exageraciones subsisten (resulta poco menos que imposible releer los escritos de los años 412-430 sin encontrarnos a cada paso con lo que pudiéramos llamar señuelos jansenistas, y si, como nos muestra la historia de su influencia, se han producido, a menudo, graves contrasentidos acerca de la de su verdadero pensamiento, Agustín es por sí mismo, y en gran medida, el primer responsable de ello.

Pero por grande que sea el papel de la controversia en la obra de San Agustín, jamás deberá condicionarse ésta a aquélla. El partido adoptado por Posidio en su catálogo peca de cierta artificiosidad, ya que en sus nueve primeros registros, polémicos todos ellos, que no alcanzarán más que unos 160 títulos, se ve obligado a añadir un décimo —de obras diversas "útiles a todos"—que representa por sí solo otros 475 más... Se comprende el apuro del buen Posidio; entre este enorme fárrago de escritos *ad utilitatem studiosorum omnium* se muestra rebelde a toda clasificación, y por muchas categorías que imagine, siempre queda fuera buena parte de ellos. Riqueza del espíritu agustiniano, solicitado en todos los sentidos (de la que es característico el compendio titulado *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas,* donde, de hecho, hay de todo un poco), diversidad asimismo de tareas que le impone el servicio de la Iglesia (ya al fin de su vida hubo de hacer a instancias del diácono, que, sin duda, sería el futuro obispo de Cartago, *Quod vult deus,* la compilación de un catálogo de todas las herejías: ochenta y ocho en total, desde Si-

món el Mago hasta, claro está, Pelagio y Celestio). Otra de las características especiales del genio agustiano es la de escapar a las clasificaciones completamente claras. No siempre es fácil determinar en su obra dónde termina la filosofía y dónde comienza la teología, ni cuando desde la una o la otra se pasa a la mística. Los mismos géneros, en sí, tampoco están netamente diferenciados; muchas de las 224 cartas incluídas en su *Correspondencia* son verdaderos tratados y están reseñados como tales en las *Retractaciones* [5]. Tales hechos se explican por los métodos de difusión del libro en la Antigüedad. En esta época (es decir, mucho antes de Gutenberg), "editar" una obra es simplemente poner en circulación un ejemplar tipo, autorizando a los lectores a hacer una copia, si bien la frontera que separa una carta comunicando a otros por su destinatario es bien diferente de la del tratado propiamente dicho, que comienza a menudo por una dedicatoria. Por estas mismas razones es difícil distinguir un sermón de un tratado.

No me refiero a los *Diálogos* filosóficos ni a los tratados de teología dogmática, de los cuales es modelo el titulado *De Trinitate*. Hay que destacar que el pastor de almas que era el obispo de Hipona, debió inclinarse sobre problemas prácticos de la vida cristiana, obligación de la que surgieron esos pequeños tratados de teología moral que se titulan *Sobre la mentira, El ayuno, La virginidad* o *El bien del matrimonio* (San Agustín sigue siendo para la tradición católica el gran teólogo del matrimonio cristiano); la correspondencia nos ofrece, por otra parte, innumerables ejemplos de consultas teológicas sobre los temas más diversos, en tan gran número como las cartas de dirección espiritual, redactado todo ello con las solemnes fórmulas de ceremoniosa cortesía bizantina.

Merecen capítulo aparte aquellos de sus escritos que pudiéramos llamar pedagógicos, como el titulado *De catechizandis rudibus*, breve tratado de iniciación religiosa, o el

De doctrina christiana, teoría de la cultura cristiana-ciencia bíblica y elocuencia eclesiástica—, que tan gran influencia tuvo sobre la cultura medieval.

Finalmente, hay que destacar la importancia que tienen, dentro del conjunto, las obras propiamente exegéticas: las Santas Escrituras son para San Agustín la Suma de toda verdad, la fuente de toda doctrina, el centro de toda la cultura cristiana y de toda la vida espiritual. Si su teología es bíblica por línea directa, su catequesis no lo es menos. A medida que el lector se familiariza con la obra y el estilo de San Agustín se vuelve cada vez más sensible a este presencia de las Escrituras. El trabajo de minuciosos eruditos ha revelado, en la edición de los benedictinos de Saint-Maur, 13.276 citas del Antiguo Testamento, y 29.540 del Nuevo. En realidad, hay muchas más, pero es difícil dar una cifra aproximada, porque ¿cómo se van a apartar de las citas formales, las adaptaciones ingeniosas a un contexto nuevo, las reminiscencias voluntarias o inconscientes? Hombre de Iglesia, San Agustín ha asimilado la Biblia como en su juventud aprendiera a asimilar a Cicerón y a Virgilio. Su estilo se esmalta de ella como, casi sin esfuerzo, se esmaltara antes de fórmulas clásicas. Tal carácter bíblico es, la mayoría de las veces, intencionado. Es curioso, en efecto, que en las páginas más trabajadas se multipliquen las citas o imitaciones, precisamente en aquellas en que el autor busca traducir una emoción religiosa particularmente intensa, mientras él, voluntariamente, se esconde, se borra; su propia palabra, su palabra humana deja lugar a la palabra inspirada, a la palabra de Dios.

Se comprende así que se dedicara de modo especial al estudio de las Escrituras; hasta seis veces emprendió la exégesis del primer libro *De Genesis contra Manichaeos, De Genesi ad litteram, Liber imperfectus,* después con el mismo título, *Libri XII*—una de sus obras maestras—, *Locutionum lib. I, Quaestionum lib. I, Confessiones XI-XIII*—, pues con gran asombro del lector

que las abre por primera vez, terminan con una meditación sobre los primeros versículos del Génesis. No me es posible sino citar aquí obras considerables, como las asombrosas *Enarrationes in Psalmos,* algunas de ellas realmente predicadas y otras dictadas para ser leídas, o, acerca del Nuevo Testamento, el *De Consensus Evangelistarum,* considerado hasta hace poco como la base de la exégesis católica, y los ciento veinticuatro *Tractatus* sobre el Evangelio y la primera epístola de San Juan, sermones en los que bajo una forma muy simple el obispo de Hipona ha logrado expresar una enseñanza de una riqueza y profundidad incomparables. A San Pablo no le hizo objeto de un estudio tan minucioso, pero San Agustín ha disertado sobre él tan detenida y frecuentemente, que a los eruditos de la Alta Edad Media (desde Beda a Floro de Lyon) no les ha resultado difícil extraer de la totalidad de la obra agustiniana un comentario completo de las *Epístolas.* Desde su conversión hasta la controversia antipelagiana, todo el pensamiento agustiniano nos parece impregnado de paulismo.

La variedad no residía únicamente en la elección de los temas, sino que se manifestaba también en la extensión (que va de simples notas que ocupan solamente algunas líneas, hasta obras cuya extensión, como las *Enarrationes,* alcanzan dos mil páginas), y en el carácter tan diverso de su obra. San Agustín sabe adaptarse a su público mostrándose refinado hasta la sutileza cuando se trata de seducir a los literatos exigentes, y simple y preciso en su predicación (los eruditos saben distinguir con facilidad los matices que separan a los sermones de tono familiar dirigidos al buen pueblo de Hipona, de los que como orador invitado pronunció en Cartago ante un público selecto).

Sería necesario para destacar la extraordinaria diversidad de este estilo, señalar cómo en San Agustín prevalece siempre el retórico, maestro en todos los recursos del arte de la palabra, y cómo el uso de esta retórica, lejos de ser, como demasiado fácilmente admiten los comentaristas modernos, una debilidad, un rasgo de insinceridad, sirve.

por el contrario, de medio de expresión a un pensamiento profundamente original. El escritor que había dentro de San Agustín sabía elegir dentro de este repertorio tan rico, como el poeta sabe elegir las rimas y recurrir precisamente a aquellas que corresponden exactamente al tono deseado. Si alguno de estos procedimientos, la antítesis, por ejemplo, se produce con monotonía obsesionante, se debe a que traduce una categoría fundamental, psicológica (se ha llegado a decir que San Agustín pensaba por antítesis) y doctrinal a la vez. No digamos nada ahora de lo que quedaba en él de maniqueo: bastaría releer a San Pablo para constatar que cierto dualismo es fundamental a todo el pensamiento cristiano.

Sería necesario, por tanto, para poder apreciar de la originalidad y el valor de su lengua, situar a San Agustín en su lugar exacto dentro de la evolución de la literatura latina y del latín cristiano y mostrar cómo supo, a diferencia de tantos otros literatos de esta época de decadencia, usar una lengua codificada por los clásicos, que además fuese una lengua viva, susceptible de ser comprendida por el público poco cultivado que hablaba un latín ya en trance de evolución, del que iban a nacer, muy pronto, las lenguas románicas. Mostrar cómo supo sintentizar las dos tendencias que hasta allí se habían disputado los escritores cristianos de Occidente; o bien (como lo hicieran ingenuamente los primeros traductores de la Biblia) aceptar sin escrúpulos la jerga técnica de los ambientes cristianos, con sus helenismos, vulgarismos y neologismos; o bien, para devolver a la lengua su dignidad, tratar de presentar a los nuevos pensadores de la Religión Cristiana bajo los falsos oropeles de la tradición clásica (como ya lo intentara, sin éxito, Lactancio, "el enojoso Cicerón cristiano"): entre los dos extremos, San Agustín supo encontrar el término medio y fijar, para siempre, las normas del latín eclesiástico.

Pero este análisis exigiría de nosotros precisiones muy técnicas y el lector está en su derecho de impacientarse ya que hasta aquí, si bien le hemos enseñado algunas cosas sobre San Agustín, no siempre le hemos presentado en su

aspecto humano, tal vez el más digno de consideración. Es, por consiguiente, importante conocer, tan decisivos resultan en él, los trazos que unen la obra y la vida, el hombre y el pensamiento. Vamos a intentar, pues, esbozar su retrato.

NOTAS

[1] *Cartas*, 146.
[2] *De gestis Pelagii*, 26 (51).
[3] *Cartas*, 186, 5 (13) - 11 (37).
[4] J. H. BAXTER.
[5] *Cartas*, 54, 55, 102, 140, 147, 166, 167, 185, 187.

La efigie más antigua de San Agustín (detalle).
(Basílica de Letrán, siglo VI.)

EL HOMBRE

AUNQUE son muchas las cosas que conocemos sobre San Agustín, muchas más y más profundas que sobre ningún hombre de la Antigüedad, si exceptuamos a Cicerón, aun así no son todo lo que nuestra solicitud o curiosidad quisiera saber. No se trata—y San Agustín sería el primero en desviar nuestra atención de la envoltura externa del hombre, destinada a desaparecer—de dibujar los trazos de su rostro, para lo que estamos faltos de documentos, ya que el *retrato* más antiguo que de él se con-

La segunda, cronológicamente, de las efigies de San Agustín.

serva, un fresco de Letrán, fué ejecutado casi un siglo después de su muerte y el asceta de profundas arrugas que nos presenta, carece, por tanto, de valor iconográfico. El segundo supuesto retrato, cronológicamente hablando, un sello de un duque de Numidia, que data del año 636 aproximadamente, nos ofrece, muy borrosa, una imagen totalmente convencional; carecemos asimismo de testimonios, pues los que a este respecto tenemos—que sufriera de hemorroides y que como buen mediterráneo temía al frío—no van más allá de la simple anécdota.

En este terreno podríamos añadir algunas cosas más, como que estuvo dotado—a pesar de que padeció un buen número de enfermedades—de una recia constitución física y que alcanzó la edad de sesenta y seis años en pleno

Sello del duque Pedro de Numidia, segundo cuarto del siglo VII. Descubierto por V. Laurent en 1952. (Museo Vaticano.)

vigor, conservando la vista y el oído a pesar de una vida de plena actividad, tanto en la propia Hipona como en los frecuentes desplazamientos a los que le obligaban sus ministerios. Le vemos, en efecto, de la primavera al otoño de 418, a los sesenta y seis años, dirigirse primeramente a Cartago, realizar después una misión en Cesarea de Mauritania (la actual Cherchel, a cien kilómetros al este de Argel), volver a predicar a Cartago y regresar finalmente a Hipona, es decir, recorrer un circuito de más de dos mil kilómetros, probablemente a caballo, por las duras vías romanas.

Será más fácil, y más revelador aún, hablar de su personalidad, pero debemos desconfiar de todo esquematismo. Se me dispensará de hacer una psicografía. Con toda seguridad, San Agustín fué un "emotivo activo secundario", pero dejemos a otros el cuidado de verificar sus índices. El verdadero psicólogo sabe que la característica de los grandes hombres es, precisamente, la de escapar a toda clasificación caracterológica, ya que están lo suficientemente dotados para poder ser tan pronto esto como aquello e incluso ambas cosas a la vez. Lo que importa aquí es el hombre real, históricamente realizado, es decir, no solamente aquel que definen las potencialidades caracterológicas o temperamentales, sino su obra en sí, desarrollándose y enriqueciéndose aquí, reprimiéndose o atrofiándose allá por efecto de su educación, tanto de la que recibió como de la que se dió a sí mismo, a su paso por la vida. Lo que se entiende por un verdadero retrato no puede, en manera alguna, apartarse de un balance de la obra y de las acciones realizadas, pues lo que en definitiva importa no es el hombre que hubiera podido ser, sino el que en realidad fué.

Sólo un espíritu vil puede poner en duda la grandeza de San Agustín. Ahorraremos al lector las banalidades habituales sobre esta "unión de dones excepcionales de espíritu y corazón". Un historiador que se dedique a reconstruir los métodos de trabajo (con instrumentos realmente rudimentarios) por él utilizados, sensible a la asombrosa

memoria de San Agustín, de la cual él mismo nos ha descrito el mecanismo en términos tales que han quedado justamente como clásicos evocando la extensión, los "vastos palacios" de esta memoria que atesora innumerables imágenes siempre presentes [1]. Conoce San Agustín las Escrituras de memoria, así como los clásicos, lo que le permite evocar, sin esfuerzo, toda una cadena de versículos, asociados mediante ideas o imágenes procedentes de los más apartados rincones de la Biblia, con un automatismo que deja maravillado al erudito moderno, acostumbrado a manejar diccionarios y concordancias.

Pero aún merece celebrarse más la potencia de su genio especulativo, que sabe discernir un problema, dondequiera que exista, plantearlo y atacarlo a fondo, afrontando una a una las dificultades que presente sin declararse demasiado pronto satisfecho. Constituye un espectáculo realmente impresionante, ver iluminarse esa formidable inteligencia y expresarse como a tientas, mediante esfuerzos gigantescos, a despecho de las dificultades que representan las graves lagunas de su formación primera y de su instrucción. Hemos presentado ya esta situación paradójica, de un espíritu grandioso y una cultura insuficiente, y sus resultados ambivalentes. ¡En cuántas ocasiones, *felix culpa,* ha conducido esta situación en San Agustín, ingenuamente ignorante de lo que se hubiera podido pensar antes de él, a emprender un nuevo punto de partida por una pista original! ¡Y cuántas otras veces hemos oído, por el contrario, desgraciadamente, golpear el ala del águila contra los barrotes de su jaula! Es cierto que, por ejemplo, muy a menudo peca de verbalismo, como lógico inexperto prisionero de su idioma: se deja embrollar en dificultades aparentes, debidas las más de las veces a una simple cuestión de palabras. En su análisis, tan profundo, sin embargo, del mecanismo de la memoria, le vemos interrogarse con angustia sobre la paradoja del recuerdo del olvido —de la palabra "olvido"—que, en su estricto sentido, nos

[1] Las notas y referencias a este capítulo se encuentran en la pág. 94.

hace pensar en Fredegiso, el predecesor carolingio de Sartre, quien había de disertar sobre el ser de la nada, el ser de la palabra *nihil!* [3]. Pero—dialéctica de ambivalencia—si pecó, a veces, a causa de las palabras, no debemos olvidar que también a causa de ellas será perdonado, ya que este pensador es, como lo fuera Platón, un artista de la palabra, un gran escritor que supo crearse procedimientos de expresión de maravillosa eficacia para exponer sus puntos de vista originales.

Tanto como el seguro oficio de retórico, de múltiples recursos, el estilo de Agustín refleja la naturaleza extraordinariamente rica de su sensibilidad. Nada hay en él del tipo puramente cerebral que todo lo refiere a un simple esquema de ideas; sino, por el contrario, una intensa emotividad de repercusión indefinidamente prolongada. Examinad la gravedad del traumatismo psíquico que le han producido algunos de los castigos recibidos durante sus años de escolar, conforme a las más sanas tradiciones de la pedagogía antigua. No me refiero solamente de las *Confesiones,* donde estos recuerdos están extraordinariamente en su sitio [4], sino a la *Ciudad de Dios,* donde a los setenta y dos años, el anciano obispo se lamenta todavía a este respecto: *¡Quién no retrocederá con horror y no elegirá la muerte puesto ante la tesitura de morir o volver a la infancia!* [5]. Fijémonos también en su propensión a las lágrimas, en tantos episodios emocionantes de su conversión o de su vida sacerdotal. Hay ciertamente en ellos un fenómeno bien conocido de los teóricos de la espiritualidad, que saben a qué gracia o a qué momento de proceso íntimo corresponde el don de las lágrimas; también el historiador de costumbres tiene algo que añadir: se trata de la característica de una época. En la época del Bajo Imperio, como en nuestro sensible siglo XVIII, se vierten voluntariamente "torrentes de lágrimas"; pero en el caso de San Agustín se trata, además, de algo más íntimo, revelador de un rasgo caracterológico.

Esta emotividad que exacerba el continuo análisis introspectivo, este bucear más profundamente cada vez, en su

conciencia, va unido a una experiencia humana de una riqueza simétrica. Si la moral y la espiritualidad agustiniana se caracterizan por su severidad, ésta, sin embargo, no tiene nada de la inhumana rigidez de quien condena, por ignorarlos, las riquezas y los esplendores mundanos; ni tiene nada tampoco del reproche con que los puritanos miran a los que están al otro lado de la barrera que ellos no han franqueado jamás (el puritano es Pelagio, el rígido moralista—que me recuerda a San Cirano—de piedad fría y correcta como un blanco lienzo, que no cesa de insistir en la severidad de la ley. "¡Qué difícil es seguir los caminos del Señor!" [6]). A San Agustín no le preocupa más que el amor y la superación y perfeccionamiento de este amor. Si nos pide que amemos a Dios, la Verdad, lo Inteligible, el alma más que al cuerpo es, en parte, porque ha medido los límites de toda perfección terrestre y ha experimentado su sabor a ceniza, descubriendo que el corazón del hombre era capaz de mucho más. Pero (insiste en ello tanto más cuanto que la política antimaniqueísta le ha llevado a descubrir la no sustancialidad del mal) no negará *jamás* la realidad de los bienes inferiores. Basta oírle. Incluso allí donde como cristiano, asceta y teólogo proclama bien alto, que por encima de todas las cosas está su amor por el Dios Trascendente, la musicalidad de su frase trasluce los estremecimientos de su sensibilidad ante estos alimentos terrestres, tan seductores para el débil corazón humano (basta ver como ante estos pasajes, nuestros traductores jansenistas, terriblemente embarazados, se refugian a menudo en la abstracción). *No la hermosura del cuerpo, no la frescura de la tez, no el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos; no la dulce y variada melodía de la música, no el suave aroma de las flores, de los ungüentos y de los perfumes; no maná ni mieles, ni miembros que pueden aprisionar brazos y abrazos carnales (membra acceptabilia carnis amplexibus...* [7]).

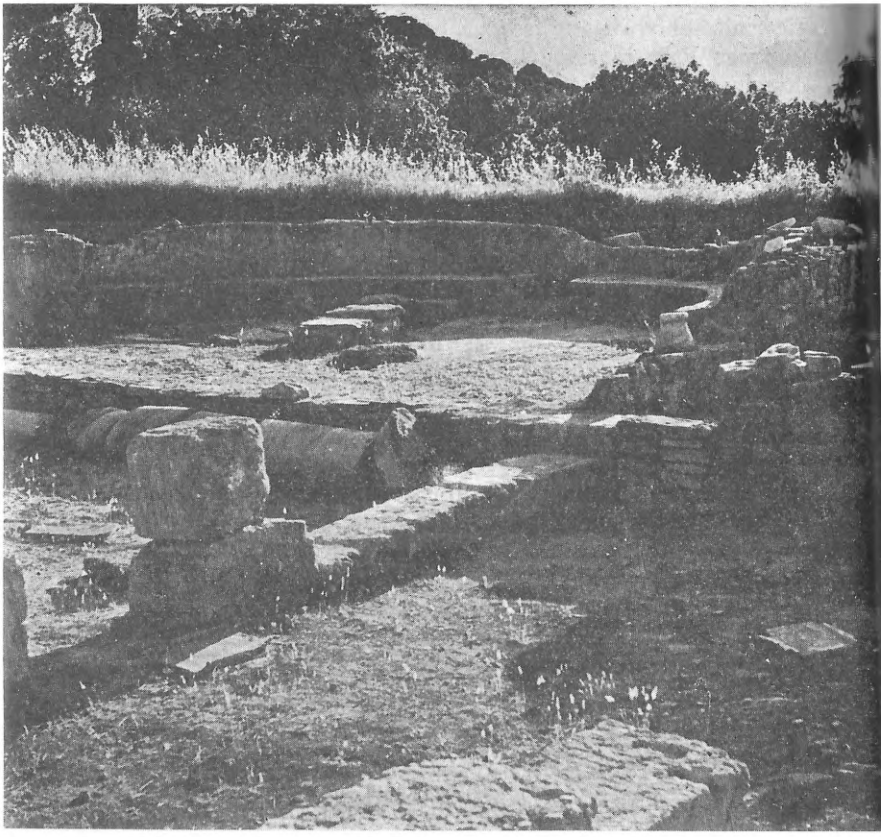
Y si su espiritualidad, la que se impone a sí mismo antes de predicarla a los demás, se hace tan exigente, es por la reacción natural del que, habiendo sido antes pecador,

sabe cuán fácil es desmorarse y perderse en los largos caminos voluntariamente complicados que deberán conducirnos a Dios. Habla por experiencia, pues sabe cuál es la potencia tiránica de la concupiscencia que ata el alma al cuerpo con lazos tan tiernos y violentos. Esta alma tan sensible a la emoción es, al mismo tiempo, un alma muy compleja (los modernos, ingenuos y a la vez bárbaros, apenas pueden creer que un hombre de la Antigüedad fuese capaz de experimentar sentimientos tan sutiles), pero hay que comprender que Agustín, hombre de la *Spätantike* es el heredero de una antiquísima civilización extremadamente refinada. Yo le imagino tímido, dudando de entregarse, suspicaz; cierto que buena culpa de esto será debida a su condición social: no hay más que ver a su amigo Alipio, rico y de mejor posición, que nada teme. Le vimos entablar amistad con Paulino en Italia, con Jerónimo en Palestina; es él también el que en el momento culminante de la disputa pelagiana, sabrá, mediante ingenioso soborno de hermosos caballos sementales númidas [8], asegurarse el apoyo de la corte de Rávena. Pero existe también en él otro rasgo característico que le enfrenta a su madre Mónica. Y, así, en Milán, Mónica, como buena devota a quien preocupan las cuestiones de ritual, encuentra perfectamente lógico enviar su hijo al obispo para que éste aclare sus dificultades [9]. Agustín hubiera querido consultar a San Ambrosio sobre sus propios asuntos, mucho más angustiosos; lo intenta..., entra en la sala abierta a todos, pero encuentra al obispo entregado a la lectura, duda y se va... Y esto no sólo ocurre una vez, sino varias: *saepe cum adessemus...* [10] ¡Qué trazo tan revelador! ¡Y qué resonancia alcanza en el tratado *De magistro,* donde con tan sutil profundidad se analiza la dificultad que el hombre encuentra para entrar en comunicación con otra conciencia, para comprenderla...!

Pero como ocurre tan frecuentemente a los tímidos, una vez sobrepasada la dificultad ¡qué capacidad de amistad, qué potencia de seducción! San Agustín sedujo a todos los que le conocieron verdaderamente, influyendo en sus

vidas y arrastrándolos en su camino. De la riqueza de su corazón son testimonios la fidelidad y fervor de tantos amigos como le han acompañado a lo largo de su carrera, alumnos y discípulos, que fueron más tarde, como él, monjes u obispos. Se le conocen adversarios que discuten sus ideas, pero no enemigos. Es cierto que donatistas y pelagianos le atacaron con excesiva dureza, haciéndole objeto de inculpaciones graves; pero de ellos se ha dicho que no le conocieron.

Claro es que san Agustín tenía defectos. El lector seguramente esperaba que llegáramos a este punto y, suspicacia aparte, tiene razón. Estamos cansados de las hagiografías estilo "San Sulpicio" que nos pintan a los santos de



rosa y azul; necesitamos sentir que fueron también hombres como nosotros, dotados igualmente de una naturaleza imperfecta y rebelde que la gracia ha encontrado dificultades para salvarla. Está bien patente que lo más difícilmente reprimible para San Agustín fué su orgullo. San Jerónimo (ya hemos hablado de la dificultad de sus relaciones iniciales) le calificó un día de "pequeño arribista" [11], calificación, hasta cierto punto, justificada, ya que Agustín se había propasado un poco considerándose superior a su correligionario, siete años mayor que él, y aunque más tarde San Jerónimo, ya apaciguado, le responda en un tono de pura caridad [12] San Agustín permanecerá todavía un tanto enojado [13].

Si no le fué difícil despreciar los honores en su forma grosera, aceptó, sin embargo, los comunmente ofrecidos al obispo, como, por ejemplo, el trono revestido de colgaduras, colocado sobre una gradería al fondo de un abside, y procesiones de religiosos que avanzaban a su encuentro cantando [14]; y, si bien rechazó, en cambio, el poder y la riqueza que hubieran debido acompañar a su dignidad, fué, sin duda, menos indiferente a la opinión que de él y de sus obras pudiera tenerse. Le gustaban las alabanzas, según confesó varias veces [15]. Pero no debemos reprochárselo mezquinamente. Hay que distinguir la verdadera humildad cristiana y la falsa mixtificación que de ella suele hacerse. Santo Tomás nos enseña, oportunamente, que la magnanimidad, la conciencia que tiene el hombre de su propio valer, es una virtud; y aun más: la virtud de las grandes almas. Agustín no podía ignorar sus méritos propios, sus dotes, su grandeza y ha sabido dar gracias magníficamente a Aquél de quien confesaba haberlo recibido todo, cosa que no impidió que hubiese en él ese amor propio tan característico del intelectual que no menosprecia jamás los servicios que se sabe capaz de prestar, incluso a la causa de Dios.

Hay que añadir en descargo suyo que Agustín estaba un poco aislado a causa de su misma grandeza. Encontramos en él al *parvenu*, al provinciano y los límites de su

Abside de la basílica de Hipona (al fondo se distingue el emplazamiento del trono episcopal).

cultura [16] (San Jerónimo ha conocido a los griegos y se ha relacionado, al menos, con todos sus grandes contemporáneos; Apolinario de Laodicea, Dídino de Alejandría, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nicia—el pobre San Agustín jamás logró hacerse reconocer en medio de todos estos grandes hombres [17]—, Anfíloco de Iconia, Epifanio de Salamina, el Papa Dámaso y tantos otros). Se le empezó a notar a causa de los pelagianos: hasta entonces sólo se destacó de entre los oscuros y los mediocres. Es natural que semejante situación le obligara a celebrar una especie de confrontación consigo mismo, que explica, en cierto modo, su carácter un tanto personal. Se hallaba solo, frente a frente con sus pensamientos, con su abrumadora labor.

Es curioso que a pesar de las investigaciones realizadas, sepamos tan poco de sus métodos de trabajo. No se "ve" su taller, su biblioteca (de Orígenes, por ejemplo, muy anterior a él tenemos, en cambio, más noticias; conocemos la existencia de sus siete escribientes que se relevaban a horas fijas, la del taller de los redactores, y el de los calígrafos [18]); en cambio, Agustín aparece aislado; pues aunque podemos contar entre sus amigos y colegas a Alipio de Tagaste y a Aurelio de Cartago, compañeros de combate dispuestos a la acción, jamás en el trabajo intelectual estuvo asociado a un equipo de verdaderos colaboradores, si exceptuamos el único caso de Orosio, el joven sacerdote español que pasara en Hipona los años 414-415 y 416-417, cuya obra historiográfica tiene cierta relación con la *Ciudad de Dios,* en cuya redación y composición trabajara Agustín por aquella época. Pero éste es un caso aislado.

Indudablemente, hay en San Agustín algo centrado sobre sí mismo, cierta altanería. Añadiré a este conjunto de rasgos caracterológicos lo que tan a menudo llamamos su precipitación, tan manifiesta en la polémica: En efecto, apenas tiene noticias de la publicación de algunos de los libros de sus adversarios, reacciona con una rapidez inesperada, reacciones que sorprenden es este hombre de re-

sonancias profundas y de pacientes elaboraciones. Muy seguro de sí, deseoso de contestar el reto, le vemos lanzarse a la respuesta, dictar, publicar una refutación en debida forma sin haber tenido siquiera tiempo de asimilar ni leer concienzudamente el texto contrario, incluso en ocasiones, sin conocerlo siquiera, sin que hubiese pasado por sus manos. Tal caso, del que se arrepintió después, le ocurrió en dos ocasiones: una actuando contra el donatista Petiliano y otra contra Juliano de Eclana.

Pero más que las virtualidades de una naturaleza, importan, ya lo hemos dicho antes, las realizaciones actualizadas en una obra y en una vida. La posteridad no se ha equivocado al determinar los rasgos esenciales del temperamento de San Agustín, asociándole voluntariamente la iconografía, un doble atributo: el libro abierto, símbolo de la ciencia, y el corazón inflamado, símbolo del Amor. Ambos son en él inseparables. El pensador, el hombre especulativo que hay en él, es a la vez un hombre apasionado, capaz de grandes entusiasmos, para quien la verdad es no sólo objeto de conocimiento, sino de amor.

Sin embargo, nos hallamos ante un pensamiento muy firme intelectualmente; profundamente racional; permítasenos insistir sobre este punto, ya que frecuentemente sus más fieles lectores parecen engañarse a este respecto. San Agustín no hubera estado de acuerdo jamás con la frase de Pascal (al menos tal y como se la interpreta hoy): "El corazón tiene razones que la razón desconoce; es el corazón quien siente a Dios, no la razón. He aquí lo que constituye la esencia de la fe; Dios sensible al corazón no a la razón". Todo el antiintelectualismo moderno está basado en estas demasiado famosas proposiciones. Si para San Agustín, ciertamente, *la Fe es un don de Dios* y es en el hombre cualquier cosa que sobrepasa el ejercicio de la razón, hay que admitir que la fe es la confianza que la voluntad confiere a una autoridad reconocida como divina y todo ello por buenas "razones" perfectamente susceptibles de demostración. El objeto de tal acto de confianza no es (¡cuidado!) cualquier conocimiento "sensi-

San Agustín,
con los atributos del libro y el corazón.
(Capilla de los Agustinos, de París;
copia de una estatua del Museo de Aix-la-Chapelle.)

ble", sino la profesión de verdades dogmáticas concernientes al Dios Unico y Trino, remunerador y misericordioso, el Verbo consustancial hecho carne para salvarnos... Pero esta Verdad que la fe posee y la razón penetra se refiere al hombre entero y verdadero y no únicamente al pensamiento. Tomemos de nuevo la imagen por medio de la cual ha resumido San Agustín toda su teoría del conocimiento. Tomemos de nuevo la imagen por medio de la —pues es en su luz donde vemos la Verdad—no es únicamente un fuego devorador ante el cual el hombre, anonadado de adoración, no experimenta más que temor y temblor; es también un Sol que conforta nuestro corazón, y la Verdad es dulzura, belleza, ternura, saciedad. Tocamos ahora una cuestión que ha sido muy discutida desde hace más de veinte años. ¿Era San Agustín un místico? La respuesta no parece dudosa, si al menos se evita formularla en términos demasiado directos tomados de Santa Teresa o de San Juan de la Cruz (ya que bien pudieran haber existido otras formas de experiencia mística, y, sobre todo, otras formas de elaboración conceptual de esta experiencia que las que nos hicieron conocer estos grandes espírtus españoles): cierto que el anhelo que conduce al alma agustiniana a la contemplación aspira a un conocimiento de Dios que sea en cierto modo un contacto, una experiencia inmediata, en la cual el alma se ensancha como colmada de felicidad. Pero siempre, bien entendido, esta mística será la mística de un pensador, filósofo y teólogo que quiere saber qué es lo que ama y las razones de su amor.

Como todos los verdaderamente místicos, San Agustín señala el carácter imperfecto de esta experiencia de Dios. No se trata más que de un deslumbramiento momentáneo que pasa como un relámpago, y esta visión, cree él, no debería ser asimilada a una aprensión directa de la esencia divina; es más allá de nuestra pobre vida terrestre, más allá del tiempo, donde en el desgarramiento se realiza la historia humana, es en la paz de la Ciudad celestial

donde el alma humana reposará por toda la eternidad, en la beatífica contemplación de Dios.

Pero, por parcial y relativo que pueda ser en esta vida esta "*fruición de Dios*", *fruitio Dei,* es, sin duda, al fin hacia el que se ordena tanto el esfuerzo del pensamiento como el de la purificación interior, toda la vida en una palabra. Esta orientación hacia una "fruición" (lo que técnicamente llamamos el eudemonismo fundamental de San Agustín) ha escandalizado a menudo. ¿No permite, acaso, formarse una idea vil del hombre y de Dios? Sin reavivar a este propósito la doctrina del Puro Amor, haremos dos observaciones: que San Agustín ha vertido, naturalmente, su pensamiento en los moldes de la problemática de su época, y que, tras el período helenístico, toda la antigua filosofía se organizó en torno al problema del Sumo Bien, mediante cuya posesión el hombre, realizando su "fin", conocerá la felicidad.

Por consiguiente, tal perspectiva correspondería admirablemente al obligado carácter existencial, interesado, de su propia reflexión "quien quiere hacer el Angel...". Las filosofías pretendidamente desinteresadas son, de hecho, teorías abstractas, sin contacto con la realidad. El pensamiento de San Agustín está, por el contrario, profundamente insertado en la experiencia vivida, en esta vida donde, incluso antes de poder reflexionar, nos vemos "embarcados"; en esta experiencia en la que el hombre se descubre a sí mismo antes de conocer al Otro, pero se descubre insatisfecho, insuficiente, abierto y como abocado a una superación. De ahí la famosa fórmula: "*Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en ti*"; *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

Pero el gran descubrimiento es que la solución del famoso problema del Sumo Bien, *Summum Bonum,* no es otro que Dios. Si Dios es nuestra felicidad, eso significa que es Dios, el Ser eterno, inmutable, perfecto, infinito... Y desde el instante en que el hombre descubre lo que El es, se olvida de sí y se da de tal modo que

se pierde en la adoración de esta infinidad. El agustinismo se resume en esta dialéctica de la salida de sí mismo de esta superación. Puede decirse que este pensamiento es de contenido estático.

Si nos preguntamos ahora cómo realiza el hombre semejante descubrimiento y cuál es su itinerario hacia Dios, pues no basta sólo con saber a dónde ir, sino que es necesario también conocer el modo de alcanzar el fin propuesto, nos encontramos con el mismo carácter de pensamiento concreto íntimamente ligado a la realidad de la experiencia vivida. San Agustín no se plantea el problema teórico de un ateo a quien convertir, a quien, por caminos puramente racionales, tiene que obligar a admitir las pruebas de la existencia de Dios, sino que, conociendo cómo puede el hombre durante mucho tiempo errar lejos de Dios, exigirá de él, desde el principio, la Fe. Es en la Iglesia y por la Iglesia, en la Escritura que la Iglesia nos hace conocer y comprender, donde el hombre puede y debe prácticamente adquirir, con seguridad, el conocimiento de Dios necesario para su salvación.

Auctoritas y ratio, conocimiento de fe y conocimiento racional son las dos categorías fundamentales del sistema, si podemos llamarle así, o mejor de régimen de pensamiento propiamente agustiniano; pero esta prioridad, pragmática en cierto modo, este reino de la fe, no se establece sobre una disminución, un menosprecio o ruina de la razón (lo que constituiría la herejía del "fideísmo"). De una parte, como hemos visto, la adquisición del conocimiento que constituye la fe supone el ejercicio de la razón. Como Agustín acostumbraba decir "hay que comprender para creer", *intellige ut credas.* Creer no es repetir las fórmulas de una profesión de fe; el espíritu debe poseer lo que la boca pronuncia; San Agustín construirá sobre este punto toda su teoría de la cultura del intelectual cristiano, cultura—esencialmente dedicada de hecho al estudio de las Escrituras—que define cómo la actividad del espíritu mediante la cual la fe es engendrada en nosotros, alimentada, defendida, fortificada, *illud que fides gignitur,*

nutritur, defenditur, roboratur [20] Tal es, al menos, el programa de la cultura común, pero existe otra de más noble intención, la del hombre contemplativo, filósofo o teólogo. Ya en posesión de la Verdad mediante la fe, San Agustín advierte sin cesar que no ha puesto su razón en movimiento para "comprender", para poder asir directamente esta misma Verdad; y así a la citada fórmula *intellige ut credas* responde antitéticamente *crede ut intelligas*, "cree, sí, para que puedas comprender" [21]. La fe alumbra, orienta y sostiene el ejercicio de una razón que, abandonada a sí misma, corre innumerables riesgos de sumirse en el error, pues si bien es la fe quien busca, es la inteligencia quien encuentra, *fides quaerit, intellectus invenit* [22].

San Agustín conocía perfectamente los límites que la condición terrestre impone a semejante búsqueda racional de Dios: a los límites de la experiencia mística responden los límites de la especulación teológica. Pero es necesario comprender el complejo valor que San Agustín atribuye a la noción del misterio de fe; para los modernos tal noción es, ante todo, negativa, es decir, una "prohibición a la razón de penetrar" "lo que jamás logrará comprender"; pero para San Agustín tal noción posee, *también*, valor positivo: es una riqueza inagotable, en el seno de la cual el espíritu progresa indefinidamente de luz en luz, sin alcanzar el fin jamás, pero sin dejar tampoco de adquirir cada vez mayores resplandores. De ahí la hermosa fórmula de *De Trinitate:* "Buscamos como si fuéramos a encontrar, pero no encontramos jamás sino buscando siempre", *sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri...*. [23]

Si intentamos precisar ahora el contenido de este pensamiento agustiniano, sus cuadros y su método, comprobaremos que todo su vida permaneció fiel al programa que se trazara en sus primeros *Diálogos* "*¡Oh Dios eterno! ¿Cuándo podré saber quién soy yo y quién Tú eres?*", "*Noverim me, noverim te!*" [24]. A sus ojos toda la *filosofía* se reduce a dos cuestiones fundamentales: el conocimiento de Dios y el conocimiento del alma, *de Deo, de*

anima [25], la primera es el fin, la segunda el medio (pues, en cierto sentido, el alma no es más directamente conocida que Dios).

Es preciso detenernos un momento en esta fórmula, en la que se condensa todo lo que constituye la originalidad del pensamiento agustiniano. Se ve inmediatamente lo que excluye: "*Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más*" [26]. No hay aquí cabida para un *Peri Kosmou,* una filosofía de la naturaleza y del mundo. ¡Qué diferencia con los Padres Griegos que, imbuídos de la comprensibilidad del Estoicismo, se inclinan sobre el esplendor del mundo creado para arrancar de él un himno a la gloria de su Creador. San Agustín, frente a ellos, parece indudablemente más rígido. Sin duda, hay en él una atrofia evidente de este componente cósmico de la salvación, tan insistentemente señalada por San Pablo; nada más desalentador que su manera de tratar los prestigiosos versículos de *La Epístola a los Romanos* (VIII, 18-24) sobre "la espera de la creación" que "hasta aquel día gimió con los dolores del alumbramiento"—a poco que recordemos a Teilhard de Chardin—. En San Agustín todo se derrumba: la criatura es el hombre mismo, la espera la de *su* salvación, los dolores, los de la ascesis... ¡No queda nada...!

Siendo así, ¿de qué sirve la ciencia (de la Naturaleza o del mundo)? "¿Por ventura, el que sabe estas cosas, te agrada por eso, oh señor, Dios de la Verdad?... Dichoso quien te conoce, aunque las ignore. Pues quien a ti conoce y las conoce a ellas, no por ellas es más dichoso!" [28].

Nunca se insistirá bastante en esta actitud negativa, o por lo menos desconfiada, con respecto a todo conocimiento, que no esté directamente ordenado al Fin Supremo y único del hombre, a la salvación eterna, a Dios: todo lo demás no es sino vana y frágil curiosidad, triste repercusión de la concupiscencia. Se encierra aquí una de las características esenciales del pensamiento agustiniano y la posteridad no debía equivocarse a este respecto: de generación en generación, esta nota de severidad y ansioso

rigor, volverá a turbar la conciencia occidental y a ponerla, como en un desafío, en presencia de una opción, a todas luces fundamental. Resulta difícil establecer el área de esta influencia y precisar lo que de beneficioso o nocivo haya producido, pero su profundidad es innegable.

Sin embargo, para comprender el método de San Agustín es necesario encontrar ese sentido de la jerarquía de los seres, tan esencial a la gran tradición (neo)platónica que suministró a San Agustín los cuadros de su pensamiento. Su filosofía del ser aparece como una problemática de la ciencia y no de la existencia (San Agustín conocía perfectamente esta distinción, pero la cuestión de la existencia no desempeña en él ningún papel activo. Huyamos de la fascinación del axioma, deslumbrador pero estéril, de Protágoras: el ser es, el no-ser, no es; consideremos, de una manera concreta, lo que la experiencia nos revela como "seres". Parece evidente que no todos poseen la misma cualidad, el mismo grado de *ser* y que pueden ser clasificados según el valor de la materia con que su ser está hecho. Y así, sobre todos ellos, colocaremos el verdadero ser, el ser en grado sumo, *qui vere est, qui summe est.* Y es en Dios en quien se encuentra toda plenitud. Los demás seres creados revelan una estructura que podríamos denominar esponjosa, hecha como la esponja de fibras y vacíos, de la misma manera que los seres están hechos de ser y de ausencia de ser, pudiendo definirse como más o menos esponjosos.

Adivinamos el entusiasmo del joven Agustín ante tal perspectiva que resolvía el problema del mal, al que el maniqueísmo debía sus falaces triunfos: el mal no es una substancia distinta de la realidad buena, sino un ser negativo, un vacío en la materia del ser. Todo mal exige el soporte de una substancia creada que es buena en sí misma, en la medida en que ella *es* (tenemos el caso expreso de Satanás: no es un contra-Dios, *Antitheos,* es un ángel, caído, pero ángel, que conserva por tanto su naturaleza y sus atributos [29]).

De ahí la escasa importancia que se da al cuervo: la

Plotino y San Agustín. Manuscrito de la traducción francesa más antigua de La Ciudad de Dios *(Biblioteca de Macon, siglo XV.)*

A quelle fin soit donne la desputoyson precedente et par quele desputoyson on doit discuter du surplus de la question.
Aucuns eurent oppinion. et q aucuns de dieux fussent bons et aucuns mauvais; mais aucuns ayans meilleur sentence des dieux leur donnerent tant donneur et de loenge quilz noserent avoir aucun des dieux est mauvais
Et ceulx q dient q aucuns des dieux
fussent bons et aucuns mauvais. appellerent les diables par les noms des dieux. combien que aussi feussent il les dieux diables. mais nompas souvent.
En tant quilz maintiennet Jupr. lequel ilz dient estre roy et prince des autres auroit este nomme diable par omer le poete
Mais ceulx qui afferment que tous

ontología conspira con la moral para apartarnos de él. San Agustín, es cierto, no ignora lo que puede y debe ser la contemplación religiosa de la naturaleza; él ha comentado con frecuencia el versículo *Coeli enarrant gloriam Dei;* pero no se detiene en esa contemplación; tras de haberla sugerido levemente, franquea con rapidez lo que a los ojos de su filosofía no representa más que los escalones inferiores de la jerarquía de los seres (es característico del agustinismo este resbalar rápidamente entre las etapas intermedias), para apresurarse a llegar a lo que, en la criatura, tal como la conocemos por experiencia, nos permitirá subir a lo más alto, al encuentro de Dios [30]. No el mundo material, cualquiera que sean sus esplendores (en esta búsqueda de lo inteligible, San Agustín se desprende del misticismo astral que tanta seducción ejercía en sus contemporáneos); sino el hombre y, dentro del hombre, el alma, y dentro del alma, la razón y su agudeza. Nada hay más elevado, en este mundo...

Es en este punto donde San Agustín sobresale, y en esto es admirable: nadie hizo avanzar nunca tanto como él el conocimiento del hombre en lo que éste tiene de más íntimo y esencial. De entre todas sus obras en diagonal, destacaremos especialmente las *Confesiones*, este libro que los modernos leen casi exclusivamente para recoger las confidencias y el relato de una vida "*Recibiéronme, pues, las consolaciones de la leche humana... y después comencé a reír... Exceperunt me consolatione lacti humani... Post et ridere coepi...* [31]. Relato admirable, en efecto, por la perfección de la mirada dirigida al pasado, desde un punto de vista psicológico. Ha sido necesario que llegara Freud y el psicoanálisis para comprender el valor de estos comentarios sobre la vida pre-natal [32], la perversidad polimorfa del niño [33], la profundidad de ciertos traumatismos [34]. Pero éste no es más que un aspecto demasiado parcial que conduce al lector a descuidar las dos terceras partes del texto, precisamente las esenciales a los ojos de su autor.

Las *Confesiones* están orientadas por Lutero más allá

de la psicología: implican toda una antropología metafísica, toda una teología. Al analizar su vida, la vida de un hombre, San Agustín descubre y nos hace descubrir en lo más hondo de su ser la ausencia de Dios en el pecado, la necesidad y la capacidad de Dios en la inquietud, la venida de Dios en la salvación, y finalmente la reconocida presencia de Dios en la vida de la gracia. Este auténtico conocimiento del yo conduce al Ser que está más allá del yo, a ese Dios interno y a lo que de más íntimo hay en mí, más alto que lo que de hecho hay en mí, *Deus interior intimo meo et superior summo meo*[13]. Aquí reside el verdadero valor de las *Confesiones,* siendo, por tanto, necesario aprender a leerlas (como las leyeron generaciones y generaciones de cristianos para quienes este libro fué, antes de la *Imitación,* el manual de vida espiritual más extendido), para encontrar un modelo de vida interior, un arte de meditar y transformar los sucesos más humildes en un sacrificio de alabanzas, en una confesión, en el doble sentido de la palabra, confesión de los pecados humanos y confesión de la gloria de Dios. A quien las lea de tal suerte, las *Confesiones* de San Agustín le ilustrarán magníficamente sobre la verdad y la palabra de Cristo: "El que desee salvar su vida la perderá y el que por mi causa la perdiere, la salvará". Junto a este profundo estudio de la realidad humana; ¡qué superficial nos parece "el culto del yo" de que hablaban los estetas de la época de D'Anunzio o de Barrès!; ¡Qué inútil e ingenuo el esfuerzo introspectivo de un Amiel o un Gide, al lado de este descubrimiento, de este profundizar en el abismo interior donde se continúa el diálogo trágico entre la gracia y el pecado!... Mauriac lo sabe bien. La salud, la autenticidad, la perfección, no se encuentran más que en determinada perspectiva estética; es un don que se da por añadidura ὡς ἐπιτυγχανόμενον τί; el hombre se realiza, caminando, en persecución de Dios.

¿Pero, dónde y cómo encontrar a Dios? Apoyándose, como en una base de partida, en lo que hay, en su criatura, de más elevado y perfecto, y por tanto, más pró-

ximo a El: en el alma humana, en lo que la criatura tiene más puro. Puesto que el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza de Dios (todo el pensamiento patrístico parece inspirado en ese versículo del Génesis, I, 26), es en el alma donde aprendemos a descubrir la presencia y la huella de Dios. San Agustín ve toda verdad (evidentemente para él, como platónico que es, se trata de verdades "eternas", de tipo semejante a las de las matemáticas, no de verdades de hecho), como un reflejo, una irradiación del esplendor divino (he aquí la teoría de la iluminación).

Pero este método investigativo no ha sido nunca mejor aplicado que a la exploración, a la contemplación del misterio central de la fe: el misterio de la Trinidad, que ha inspirado a San Agustín otra de sus grandes obras. Una vez aprehendida por la fe, tal y como el progreso del análisis teológico la ha ido precisando poco a poco en el transcurso de las discusiones, con la herejía arriana, el contenido de este misterio se ofrece a nuestra meditación como un objeto a penetrar y "comprender", en la medida siempre imperfecta, claro está, que permiten los límites que la condición humana impone a todo conocimiento. Sí, como San Agustín lo recibió de la tradición eclesiástica (no olvidemos que él viene después de los grandes concilios trinitarios—Nicea 325, Constantinopla 381—, en los que el dogma se le presenta ya elaborado), Dios es revelado como Trinidad ("Oh Señor, Dios Uno, Dios Trinidad")[36], alguna de sus características deberá encontrarse en la criatura hecha a su imagen y semejanza. Es, pues, en el alma humana donde deben buscarse esas "huellas" (*vestigia*), estas analogías, un reflejo, en fin, una imagen de esta estructura una y trina, en medio de la cual nuestro pensamiento podrá, sirviéndose de ellas como de un trampolín, lanzarse al espacio para tratar de entrever algo de este misterio que jamás poseerá en su totalidad. Hay que destacar—ya se le ha reprochado también, por otra parte, el proponernos una idea demasiado sencilla, demasiado elemental de Dios—que San Agustín no

cayó en la ingenuidad de contentarse con las tríadas empíricas (Memoria-Inteligencia-Voluntad) que le ofrecían el análisis antropológico, sino que las sometió a un esfuerzo de dialéctica ascendiente, poniéndolas a prueba para acentuar su valor analógico (pasando, por ejemplo, del alma que se acuerda de sí misma, que se conoce y se ama, al alma que se acuerda de Dios, que piensa en Dios y ama no sólo a una criatura, sino al mismo Dios [37]. Pero va todavía más allá y establece, en un último esfuerzo, que todo aquello no es sino una imagen, una aproximación inadecuada y que lo que podemos concebir como más próximo a Dios no es todavía idéntico a Dios [38]: pasando del conocimiento analógico por vía de afirmación al conocimiento negativo (de la catafase a la apofase, para hablar con términos de los Padres Griegos), San Agustín *niega*, en un último esfuerzo, haber comprendido a Dios, y por esta misma negación se lanza, más allá del concepto y del lenguaje, en el momento mismo en que el pensamiento quiebra sus instrumentos, a tocar lo inaccesible.

Pero este pensamiento fundamental sobre Dios, totalmente tendido hacia Dios, implica toda una espiritualidad, una moral, un sistema de vida. Ya que este pensamiento es una "sabiduría"—palabra admirable que los modernos necesitan tanto volver a descubrir—, tan práctica como especulativa. Encontramos aquí el doble símbolo del libro y del corazón inflamado: la sabiduría agustiniana es una inteligencia que conduce al amor, pues lo que importa desde el punto de vista del *intellectus practicus* es saber cómo se debe amar. Y qué cristiano no conoce la respuesta a la cuestión planteada en estos términos "amarás —repite el Evangelio, según el *Deuteronomio*—al señor tu Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con todo tu entendimiento" [39]. San Agustín interpreta este precepto a la luz de su concepción platónica de una jerarquía de los seres. Para él, la perfección, la salud, la virtud, consisten en subordinar el amor a un orden necesario, *ordinata dilectio* [40], *ordo amoris* [41]: se amará a Dios y sólo a él, por sí mismo y a todos los demás bienes en fun-

COPYRIGHT

ción de este amor de Dios, en la medida en que su perfección intrínseca permite ponerlos al servicio de este único amor.

Toda la moral agustiniana se condensa en la distinción fundamental entre "gozar y utilizar" *frui* y *uti* [12]: en Dios sólo, Sumo Bien y fin nuestro, es donde podemos descansar y gozar; de todo lo demás debemos servirnos sólo como de un instrumento, como de medios subordinados a este fin. "Por consiguiente, una sola cosa es necesaria", *porro unum est necessarium,* dijo Jesús a Marta a propósito de María. Todo el agustinismo descansa en este *porro.* Pero no hay que confundir con el rigor frecuentemente implacable, y en ocasiones excesivo, con que de este gran principio deduce las consecuencias prácticas (su eudemonismo abre paso a un estricto utilitarismo): siempre acuciado por sobrepasar las etapas intermedias, Agustín no tolera que se detengan a definir los fines subordinados, él no hablará más que de medios: viajeros en camino hacia la patria dichosa, no tenemos derecho a detenernos para juzgar las bellezas del país que atravesamos, ni el encanto del viaje [13]; de ahí, por ejemplo, su crítica de la curiosidad. No debemos amar el conocimiento por sí mismo: ninguna "distracción" que nos aleje del pensamiento de Dios; de ahí, la extraña función que cumplió en él la estética, ya que si hay en él una estética (a base de pitagorismo: el músico hace matemáticas sin saberlo), ésta no tiene por objeto como la nuestra justificar racionalmente la experiencia artística, sino suministrar, por el contrario, buenas razones para renunciar a ella.

Es lícito estimar aquí que San Agustín exagera en este punto tanto, por lo menos, como en su teoría de la predestinación. Sin duda, es posible explicar la raíz psicológica de estos extremos: quien habla es un convertido que se reprocha el haber pecado; y por haber errado tanto tiempo lejos de Dios, exorciza con tanto ardor el amor a los caminos no directos *amor flexuosarum viarum;* es por haber amado tanto y con amor tan carnal el placer de la música, por lo que se preocupa en reducirla a una

Escena de la vida de San Agustín, por Benozzo Gozzoli. (Iglesia de San Agustín, San Gimignano.)

percepción inconsciente de relaciones matemáticas (le vemos en las *Confesiones* reprocharse el placer que todavía experimenta al escuchar en la iglesia la melodía de los cantos litúrgicos [44]). Podemos asimismo culpar al medio cultural a que pertenecía, una época ya en decadencia, de estetismo vano y de ciencia anquilosada: su rechazo por *la* cultura está en parte justificado, ya que viene a ser, sobre todo, el rechazo de *aquélla* cultura.

Pero hay algo mejor que hacer que buscar atenuantes y excusas: en este juicio hay un verdadero valor religioso, una enseñanza que conserva su valor permanente aunque sea en las consecuencias que el propio Agustín ha sacado de ellas, para sí y para su época. Pues, ciertamente, la mayor tentación que encuentra la humanidad en su peregrinación a través del tiempo y de la historia, es la de olvidar, seducidos como estamos por el valor auténticamente real de los valores terrestres, lo que constituye el supremo esplendor de Dios, Fin y objeto del viaje. El artista hará un ídolo de su arte; el amante, del amor; el hombre de acción, de la ciudad que debe construir. Pero a todos es útil recordar que el hombre no está en la tierra por sí ni para ella, sino para Dios; que el hombre no es una especie animal cuya función sea elaborar civilizaciones sucesivas, como hormigas o termites que trabajan incansablemente para edificar y rehacer sus frágiles habitaciones. Es bueno y saludable sentir que alguien nos recuerda que en medio de estos andamiajes provisorios que son las obras humanas, el arquitecto divino construyó esta Ciudad de Dios, único refugio definitivo en que el hombre conocerá el descanso eterno. *Architectus aedificat per machinas transituras domun manentem* [45] la espiritualidad agustiniana desemboca en teología de la historia.

NOTAS

1 *Conf.*, X, 8 (12), sgs.
2 *Conf.*, X, 16 (24).
3 *Conf.*, II, 8 (16).
4 *Conj.*, I, 9 (14-15).
5 *Ciudad de Dios*, XXI, 14.
6 PELAGIO: *De Circumcisione*, 21.
7 *Conf.*, X, 6 (8).
8 *Opus imperfectum contra Julianum*, I, 42; III, 35.
9 *Cartas*, 36, 14 (32); 54, 2 (3).
10 *Conf.*, VI, 3 (3).
11 *Cartas*, 72, 1 (2).
12 *Cartas*, 81.
13 *Cartas*, 82.
14 *Cartas*, 23, 3.
15 *Cartas*, 3, 3; 22, 2 (7-8); 27, 4; 28, 4 (6).
16 *Cartas*, 82, 3 (23).
17 *Cartas*, 148, 2 (10).
18 EUSEBIO: *Historia Eclesiástica*, VI, 23, 2.
19 *Conf.*, I, 1 (1).
20 *De Trinitate*, XVI, 1 (3).
21 *Sermón*, 43, 7 (9).
22 *De Trinitate*, XV, 2 (2).
23 *De Trinitate*, IX, 1 (1).
24 *Soliloquios*, II, 1 (1).
25 *De ordine*, II, 18 (47).
26 *Soliloquios*, I, 2 (7).
27 *Sobre 84 cuestiones diversas*, 67, 2-4.
28 *Conf.*, V, 4 (7).
29 *Ciudad de Dios*, XI, 11.
30 *Conf.*, VI, 10 (15); IX, 10 (24-25); X, 6 (9).
31 *Conf.*, I, 6 (7-8).
32 *Conf.*, I, 6 (9); I, 7 (12).
33 *Conf.*, I, 7 (11).
34 *Conf.*, I, 9 (15).
35 *Confs.*, III, 6 (11).
36 *De Trinitate*, XV, 28 (51).
37 *De Trinitate*, XIV, 7 (10); 12 (15).
38 *Conf.*, XIII, 11 (12); *De Trinitate*, XV, 21 (40), sgs.
39 *De Doctrina Christiana*, I, 22 (21).
40 *De Doctrina Christiana*, I, 27 (28).
41 *Ciudad de Dios*, XV, 22.
42 *De Doctrina Christiana*, I, 3 (3).
43 *De Doctrina Christiana*, I, 1 (4).
44 *Conf.*, X, 33 (49-50).
45 *Sermones*, 362, 7.

TEXTOS

LA BIBLIA DE SAN AGUSTIN

EL Padre Ch. de Foucauld acostumbraba decir que en el inmenso tesoro de las Sagradas Escrituras hay para cada alma un versículo, algunos versículos, que Dios había inspirado especialmente para ella. Esta idea está llena de profundas resonancias agustinianas: nuestro doctor afirmaba que el Espíritu Santo había previsto no sólo todo lo que los distintos lectores podrían encontrar de útil en la Biblia, sino que él mismo había guiado intencionadamente la pluma de sus autores encaminándola hacia ese objeto [1]. *La mejor síntesis que podríamos hacer del pensamiento y de la obra de San Agustín consistiría en reunir los pasajes de las Sagradas Escrituras que más llamaron su atención y fueron citados por él más a menudo.*

El agustinismo es, esencialmente y ante todo, cristianismo, todo el cristianismo. Los pasajes y versículos que vienen más naturalmente a su pluma son los grandes textos fundamentales de la profesión de Fe y de la liturgia. Sólo si hiciéramos un recuento de las citas de versículos, 1-18, que podemos encontrar en el principio del Prólogo del Evangelio según San Juan, *llegaríamos fácilmente al millar; solamente del versículo 1, la "En el principio era el Verbo y el Verbo se hizo Dios", se repite doscientas cincuenta veces; del v. 14: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", más de doscienta treinta; del v. 3: "Todas las cosas han sido hechas por El y sin El nada se*

[1] *Confesiones*, XII, 31 (42); *De Doctrina Christiana*, III, 27 (38).

San Agustín (siglo XV). (Museo Diocesano, Vich.)

hubiera hecho", no menos de doscientas una. Siguen a continuación las citas del primer capítulo del Génesis: "*Al principio Dios creó la tierra y el cielo*"..., *que se repite cerca de setecientas veces, tanto como el capítulo VIII de la* Epístola a los Romanos, *acerca de la carne y el espíritu, carta en la que se analiza la vida moral y la vida espiritual propiamente cristianas; después el comentario sobre el* Padrenuestro *(trescientas sesenta y cinco veces), el anuncio del Juicio Final,* San Mateo XXV *(trescientas sesenta veces), las* Bienaventuranzas *(trescientas treinta),* I Corintios XV, *sobre la resurrección (doscientas sesenta),* Filipos II, *sobre la "kénose" del Verbo encarnado (doscientas dieciséis), el* Salmo XXI, *salmo profético por excelencia, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (no menos de doscientas veces).*

Citaremos aparte los versículos que le afectaron más directamente y que contribuyeron más a definir la originalidad del agustinismo[2]*;*

ROMANOS, VII, 22-25: "Yo me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior, pero yo siento una ley distinta en mis miembros, que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. Desgraciado de mí. ¿Quién me desembarazará el cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor." (No menos de doscientas veinticinco veces.)

ROMANOS, v. 5: "La caridad ha sido derramada en nuestro corazón por el Espíritu Santo que nos la ha dado" (*Doscientas una vez.*)

ROMANOS, v. 12: "El pecado entró en el mundo por un solo hombre, y junto al pecado la muerte; que ha pasado luego a todos los hombres porque todos ellos han pecado" (*Ciento cuarenta.*)

ROMANOS, VIII, 23-25: "Nosotros mismos que poseemos las primicias del espíritu, gemimos también interiormente esperando la adopción, la redención de nuestro

[2] Hemos traducido el texto tal como lo leía San Agustín y tal como él lo comprendía.

cuerpo. Nosotros, en efecto, perseveramos en la esperanza, pero la esperanza que veo no es esperanza, porque ¿cómo esperar lo que veo? Sin embargo, si nosotros esperásemos lo que no vemos, nosotros esperaríamos con paciencia" (*Ciento treinta veces*).

SAN MATEO, XXII, 37, 39-40: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu [3]; y amarás a tu prójimo como a ti mismo [4]. En estos dos mandamientos se ajusta toda la Ley y todos los Profetas." (*Ciento veintiocho veces.*)

I CORINTIOS, IV, 7: "¿Qué tienes que no hayas recibido antes? (*Ciento veinte veces.*)

EL MAESTRO INTERIOR

Para todas las cosas que comprendemos no existe una palabra de resonancia exterior que consultemos a su respecto, sino que es la virtud interior la que gobierna el espíritu. Tal vez las palabras nos induzcan a hacer. Ahora bien, esta verdad que consultamos es el Señor, aquél de que se dice que habita en el hombre, esto es, Cristo, es decir, la fuerza inmutable de Dios y su sabiduría eterna. Toda alma racional le consulta, pero sólo se revela a cada uno en la medida de su capacidad y en razón de su buena o mala voluntad. Y si se engaña alguna vez no es por culpa de la verdad consultada, como tampoco es culpa de la luz los errores de nuestros ojos corporales: luz que debemos consultar respecto a las cosas visibles para que nos las muestre en la medida en que somos capaces de verlas.

Si consultamos la luz respecto a los colores y sobre las demás cualidades corporales los elementos constitutivos de este mundo que son los cuerpos sensibles y los propios sentidos de los que el espíritu se sirve a modo de intér-

[3] *Deuteronomio*, VI, 5.
[4] *Levítico*, XIX, 18.

prete para conocer estas clases de objetos; si, por otra parte, además de lo que comprendemos, nuestra razón consulta la verdad interior, ¿qué prueba puede faltarnos para mostrarnos que las palabras no enseñan algo más que un sonido que llena nuestros oídos? Pues todo lo que percibimos o por los sentidos corporales o por los esperituales. Llamamos sensibles a los primeros, inteligibles a los segundos, o para hablar como nuestros doctores, carnales y espirituales. Interrogados sobre los primeros, respondemos si los objetos sensibles de que se trata están presentes; por ejemplo, cuando se nos pregunta sobre la luna nueva, sus fases, su posición tal y como la vemos. Entonces si el que interroga no la ve por sí mismo, cree en nuestras palabras, o a menudo, no cree, pero de ningún modo aprende si no ve lo que se le dice, y en tal caso, es instruído no por las palabras pronunciadas, sino por los propios objetos y por sus sentidos. Pues las palabras tienen para el que ve, el mismo sonido que para el que no ve. Pero cuando se nos pregunta no sobre las cosas expuestas en el presente a nuestros sentidos, sino sobre aquellas otras que percibieron antes, no son las cosas en sí lo que indican nuestras palabras, sino las imágenes impresas en la memoria que las ha recogido; y verdaderamente ignoro, cómo entonces, al contemplar lo que no es real, tomamos tales cosas por ciertas, ya que afirmamos no verlas y conocerlas, sino haberlas visto y haberlas conocido. Así llevamos esas imágenes en nuestra memoria como documentos de sensaciones anteriores y al contemplarlas mentalmente y de buena fe, no mentimos cuando hablamos. Pero es sólo para nosotros para quien estas imágenes tienen valor de documentos, pues el que me escucha, si jamás ha sentido o experimentado lo que digo, no lo aprende por mis palabras, pero lo reconoce gracias a las imágenes que ha obtenido y si no lo ha experimentado, siempre que comprenda, cree en las palabras en tanto que no sea instruído por los objetos mismos.

Pero si se trata de algo que percibimos mentalmente, es decir, mediante la inteligencia y la razón, nuestras

palabras expresan seguramente lo que contemplamos como presente en esta luz interior de la verdad que inunda lo que llamamos el hombre interior, de claridad y de gozo; así también nuestro auditor, si contempla estas mismas cosas mediante el ojo simple y escondido del alma, conoce lo que digo mediante su propia contemplación y no por mis palabras.

(*De Magistro*, II (38) - 12 (40).

LA NO SUSTANCIALIDAD DEL MAL

¿Pues qué otra cosa es el mal sino la privación de un bien? Para un cuerpo vivo, las enfermedades y las heridas no son otra cosa que la privación de la salud. Y, en efecto, cuando a estos males, es decir, heridas y enfermedades, se les aplica un tratamiento, no es para trasladarlos a otra parte, sino para hacerlos desaparecer completamente, ya que no son sustancias, sino defecto de sustancia corporal, ya que el cuerpo es la sustancia, un bien por consecuencia, a la que sobreviven a título de accidente estos males que son, en realidad, la privación del bien que llamamos salud. De la misma manera, todos los vicios de las almas, sea cuales fueren, son la privación de bienes naturales. Cuando se curan, no se les lleva a parte alguna, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto.

Por consiguiente, todos los seres son buenos porque el creador de todos sin excepción es soberanamente bueno. Pero, precisamente porque ellos no son como su creador soberana e inmutablemente buenos, el bien puede disminuir o aumentar en ellos. Ahora bien, la disminución del bien es un mal, si bien por mucho que disminuya, es necesario que permanezca siempre algo. Cualquiera que sea, en efecto, este ser, y por pequeño que sea, no puede perder el bien de que está formado, a menos de destruirse a sí mismo. Todo ser es, pues, un bien, un gran bien si

no está alcanzado de corrupción, un bien pequeño si lo está. Nadie, a menos que sea un necio o un insensato, podrá negar que lo es. Si la corrupción le invade, tampoco ella subsistirá, toda vez que carecerá de sustancia que la sustente.

No existe, pues, lo que llamamos mal, si no existe el bien. Un bien exento de todo mal es un bien perfecto, mientras que si encierra algún mal es un bien viciado o vicioso. Es decir, que sería imposible la existencia del mal sin la existencia del bien. Abocamos, pues, a un resultado sorprendente, por el que todo ser en tanto que como tal ser es bueno; y al decir que un ser viciado es un ser malo, parece decir, en suma, que lo que es bueno es malo y que nada hay malo, sino lo que es bueno. Pues siendo todo ser bueno no habrá cosa mala si esta cosa mala no fuera en sí misma sustancia.

(*Enchiridion*, 3 (11) - 4 (12-13).

EL TIEMPO, LA ETERNIDAD Y EL SER

In generatione generationum anni tui. Pero ¿qué son en realidad *tus años?* ¿Qué son sino años que no vienen ni pasan? ¿Acaso años que nos vienen para existir? En el tiempo en que nosotros nos movemos cada día llega para dejar de existir. Cada hora, cada mes, cada año, todo pasa. Antes de llegar es una posibilidad, después de llegado ya no lo será más. Pero tus años eternos, tus años que no pasan, serán para ti *in generatione generationum.* Hay por lo tanto una generación de generaciones y es en ella donde estarán tus años. ¿Qué son entonces? Existen juntos, y, si comprendemos bien, estaremos en ellos y los años de Dios estarán en nosotros. ¿Cómo podrán estar ellos en nosotros? Como Dios mismo estará en nosotros según lo que ha sido dicho por él: *Ut sit Deus omnia in omnibus* (I *Cor.*, XV, 28). En efecto, los años de Dios no son otra cosa que Dios mismo; los años de Dios son la

eternidad de Dios; la eternidad es la substancia misma de Dios perfecta e inmutable. Allí no puede haber otro pasado que no sea ella misma ni tampoco un futuro distinto de sí misma, por tanto no es aplicable a esta sustancia ni el "fué" ni el "será", sino únicamente el "ES" pura y simplemente.

Es como tal, y a justo título, por lo que Dios envía a Moisés su servidor. Moisés pregunta el nombre de quien le ha enviado y no lo hace para satisfacer una curiosidad presuntuosa, sino para poder cumplir mejor su misión. "Qué diré a los hijos de Israel—interroga—si ellos me preguntan: ¿quién te ha enviado a nosotros?", a lo cual, hablando de Creador a su criatura, de Dios al hombre, de Inmortal a mortal, de Eterno a temporal, Dios contesta: *Ego sum qui sum.*

Supongamos que tú dices: "Yo soy". ¿Quién eres tú? Digamos Gaio, otro Lucio, otro Marcos. ¿Es que acaso no podrías añadir alguna idea al "Yo soy" a fin de decir tu nombre? Eso es lo que se esperaba de Dios. Le preguntan ¿cómo te llamas? ¿Qué debo responder cuando me digan quién es el que me envía? —"Yo soy". Pero, ¿quién? —"El que soy". ¿Es éste tu nombre? ¿Es así como te llamas? Pero entonces tu nombre sería el Ser mismo si todo el resto comparado contigo no estuviera desprovisto de ser verdadero? He ahí tu nombre; pero expresemos mejor la misma idea. —"Ve—responde Dios—y di a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros".

"Yo soy el que soy. El que es me ha enviado a vosotros".

¡Qué grande es este "ES", qué grande! Y el hombre en comparación con él ¿qué es lo que es? Ante la grandeza de este "ES" ¿qué puede ser el hombre? ¿Qué otra cosa puede ser? ¿Quién podrá asirse de este ser? ¿Quién participará de este ser? ¿Quién podrá desearle? ¿Quién lo podrá? ¿Quién podrá halagarse de poder entrar?

No desesperes, fragilidad humana. Yo soy, dice él, el

Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Tú has entendido este yo soy en función de mi-mismo, escucha ahora lo que yo soy también para ti. ¿Entonces, la Eternidad nos ha llamado y de la Eternidad ha surgido el Verbo? La eternidad sí, y también el Verbo pero el tiempo, todavía no. ¿Por qué el tiempo todavía no? Porque el tiempo a su vez ha sido hecho también. Y ¿cómo ha sido hecho también el tiempo a su vez? "Todas las cosas han sido hechas por él y nada de lo que es se ha hecho sin él" (*Juan*, I, 3). Oh Verbo más antiguo que los tiempos, para quien han sido hechos los tiempos pero nacido, sin embargo, en el tiempo él, que es la vida eterna para suscitar seres temporales y hacer seres eternos. He aquí la generación de generaciones. Pues una generación se va y otra generación llega (*Ecl.*, I, 4). Y vosotros veis estas generaciones de hombres sobre la tierra como las hojas sobre los árboles, al menos en el olivo, el laurel o cualquier otro árbol de hoja perenne. Así la tierra soporta a los hombres del mismo modo que estos árboles las hojas, está llena de hombres que se suceden unos a otros, naciendo unos mientras los otros mueren. Estos árboles no se encuentran nunca desprovistos de su verde ropaje; pero miran al suelo: caminas sobre un montón de hojas muertas...

De este modo "Tú serás el mismo y tus años no tendrán fin jamás" (*Ps.*, 101, 28), pero nosotros, ¿qué somos ante tales años con nuestros años que no son más que andrajos?... No desesperemos sin embargo. Ya, en efecto, hablando de la grandeza y sublimidad de su sabiduría, Dios había dicho: "Yo soy el que soy", y añadió para consolarnos: "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Pero nosotros también somos de la raza de Abraham (*Gal.*, III, 29). Nosotros también los humildes aunque no somos más que polvo y ceniza esperamos en él. Nosotros somos los servidores pero es por nosotros por quien Nuestro Señor ha tomado forma de servidor (*Phil.*, II, 7); es por nosotros, mortales, por quienes él, inmortal, ha querido morir, es por

nosotros, en fin, por lo que él ha dado el ejemplo de la resurrección. Esperemos entonces que nosotros podamos llegar también a esos años inmóviles en los que el curso del sol no mide los días, pero donde el que es permanece tal cual es porque sólo él, verdaderamente, es.

(*Enarratio in Psalmum*, 101, II, 10 y 14.)

DOCE SENTENCIAS CONTRA LOS PELAGIANOS

Puesto que somos cristianos por la gracia de Cristo:

I. Sabemos que los hombres antes de su nacimiento no han hecho bien ni mal en una vida propia, y que no es por haberlo merecido en otra, por ninguna acción propia y personal de cada uno de ellos—no habiendo podido tener ninguna—, por lo que vienen en medio de las miserias de esta vida presente, sino porque nacidos de Adán, contraen el contagio del pecado que da la muerte, y no pueden por tanto ser liberados del suplicio de la muerte eterna que ha pasado, por justa condenación, de uno a todos, si no son regenerados en Cristo mediante la gracia.

II. Sabemos que no es en virtud de nuestros méritos por lo que la gracia de Dios ha sido dada a los niños ni a los adultos.

Sabemos que la gracia de Dios es un auxilio que se da a los adultos por cada una de sus acciones.

IV. Sabemos que no a todos los hombres es concedida esa gracia y que aquellos a quienes es concedida no la obtienen por el mérito de sus obras, ni tampoco según el de la voluntad, lo cual se ve más claramente en los niños.

V. Sabemos que es por la misericordia gratuita de Dios por lo que la gracia se da a los que el Señor la concede.

VI. Sabemos que es por juicio justo de Dios por lo

San Agustín, por Luca della Robbia.
(Panel de una puerta de bronce; catedral de Florencia.)

que no ha sido dada a aquellos a quienes el Señor la niega.

VII. Sabemos que nos presentaremos todos ante el tribunal de Jesucristo para recibir recompensa o castigo por lo que de bueno o malo hayamos hecho durante la vida y no por lo que hubiéramos hecho si hubiéramos vivido más tiempo.

VIII. Sabemos que hasta los niños serán castigados o recompensados según el bien o el mal que hubieran hecho "no actuando por sí", sino por los que respondieran por ellos. Y si habiendo por este intermediario renunciado al demonio, han comenzado a creer en Dios y son desde entonces contados entre aquellos de los que dijo el Señor "El que crea y sea bautizado, será salvo" *(Marcos,* XVI, 16). Pero los niños que no han recibido el bautismo sufrirán los efectos de la sentencia pronunciada "contra aquellos que no hayan creído y que serán condenados". Así incluso los niños que mueren antes del uso de razón, son juzgados como he dicho, no según lo que hubieran hecho si hubieran vivido más tiempo, sino según lo que han hecho en vida, es decir, según lo que han creído y no han creído por el corazón y los labios de quienes les han representado en el bautismo, según si han comido o no la carne de Cristo o si han bebido o no de su sangre.

IX. Sabemos que los que mueren en Jesucristo son felices, y que no son responsables de lo que hubieran hecho de haber vivido más tiempo.

X. Sabemos que los que creen en el Señor por sí mismos lo hacen por efecto de su voluntad y de su libre albedrío.

XI. Sabemos que obramos según un espíritu de fe y de piedad cuando nosotros, creyentes, rogamos a Dios conceda el bien de la fe a los que se niegan a creer.

XII. Sabemos que es un verdadero deber y un piadoso hábito dar gracias a Dios como por un beneficio por haber llevado la verdad a aquellos de entre ellos que no creían.

Creo que te das cuenta de que entre estas cosas que he dicho que sabemos no he querido enumerar todo lo que respecta a la gracia de Dios que entre nosotros discutimos, es decir, si esta gracia precede o sigue a la voluntad del hombre, o para hablar con más claridad, si nos ha sido dada porque queremos, o bien si esta voluntad es asimismo obra de la gracia divina. Si tú pues, hermano, reconoces conmigo que las doce sentencias que como he dicho sabemos pertenecen a la verdadera fe católica, doy gracias a Dios y no debería darlas en verdad si tu creencia en los doce puntos no fuera un efecto de la gracia de Dios. Si lo admites, no hay discusión entre nosotros sobre ese punto.

(*Carta* 217, 5 (16-17).

EL "COGITO" DE SAN AGUSTIN

Estos tres textos han sido a menudo comentados y discutidos por los contemporáneos de Descartes:

I

(Alipio discutiendo con Evodio y queriendo probar la existencia de Dios:)

—Y para partir de una verdad completamente clara yo te preguntaré en principio si tú mismo existes. Pero ¿tal vez temes equivocarte en esta cuestión cuando de seguro no te equivocarías si no existieses?

—Continúa.

—Sabes, por tanto, que existes, y como tú no tendrías la evidencia de esto si no tuvieses vida, está claro, por tanto, que vives.

(*De Libero arbitrio*, II, 3.)

II

No existe justificación alguna en decir que se conoce una cosa en tanto que se ignora su sustancia. Esto es

Escena de la vida de San Agustín,
por Benozzo Gozzoli.
(Iglesia de San Agustín, San Gimignano.)

porque cuando el pensamiento conoce, conoce la sustancia; y cuando está seguro de sí, está seguro de su sustancia. Ahora bien, está seguro de sí, como lo prueba lo que dijimos antes. Sin embargo, no está totalmente segura de ser aire, fuego, un cuerpo cualquiera o cualquier cosa que pertenezca al cuerpo. Ella no es nada de todo eso. Todo lo que se le exige al ordenarle conocerse es que esté segura de no ser una de las cosas de las que no está segura, y que esté únicamente segura de ser lo que está segura de ser. Es, en efecto, de modo incierto como piensa en el fuego, en el aire, y en todo lo corporal, por lo cual será absolutamente imposible que el alma concluya que es de la misma manera en que concluye que no es. Es mediante imágenes de su fantasía como consigue todo eso: aire, tal o cual cuerpo, tal parte semejanza y composición de cuerpo, cosas éstas de las que he dicho del alma no que las reúna todas, sino que es una.

Ahora bien, si fuera una la concebiría de modo diferente a como concibe el resto, es decir, no como una ficción de su fantasía, sino como una presencia viva, interior y no imaginaria (pues nada le es más presente que sí misma) a la manera como concibe que vive, recuerda, conoce y quiere. Pues ella sabe que esto está en sí y no lo imagina como si lo aprendiera por los sentidos fuera de sí. Puesto que ella no se atribuye arbitrariamente ninguno de estos pensamientos y no cree ser lo que sea de tales cosas, lo que queda de ella es sólo lo que es.

III

...Porque también nosotros somos, y conocemos que somos, y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que he dicho no hay falsedad alguna que nos turbe. Porque estas cosas no las atinamos y tocamos con algún sentido del cuerpo, como hacemos con las cosas exteriores, como el color con el ver, el sonido con oír, el olor con oler, el sabor con gustar, las cosas duras y

blandas con el tocar y las imágenes también de estas mismas cosas sesibles que son semejantísimas a ellas aunque no son corpóreas, las revolvemos en el pensamiento y las tenemos en la memoria y por ellas nos movemos a desearlas, sino que sin ninguna imaginación engañosa de las fantasma me consta ciertísimamente que soy y que eso conozco y amo. En estas verdades no hay que temer argumento ninguno de los académicos aunque digan: ¿Y qué si te engañas? Porque si me engaño, ya soy. Porque el que no es, tampoco se puede engañar. Y por consiguiente, ya soy si me engaño. Porque pues soy el que me engaño, ¿cómo me engaño, que soy, siendo cierto que soy si me engaño? El que pues yo fuera el que me engañara, aunque me engañe, sin duda en lo que conozco que soy, no me engaño.

(*Ciudad de Dios*, XI, 26. Trad. de A. de Roys. Juan de la Cuesta. Madrid, 1614).

LA PLEGARIA DEL FILOSOFO

Oh Dios creador del Universo, permíteme en un principio que yo te pida como conviene para que pueda volverme digno de ser escuchado porque yo te debo mi liberación. Dios por el que todas las cosas que no tienen naturalmente el "ser" tienden por sí mismas hacia el "ser". Dios que no dejas perecer las cosas que se destruyen recíprocamente; Dios que has creado de la nada este mundo en el que todos los ojos pueden apreciar la soberana divinidad; Dios que no eres el autor del mal y que, sin embargo, lo permites a fin de evitar un mal todavía mayor; Dios que, al pequeño número de los espíritus capaces de acercarse a lo que "es" realmente, les descubres que el mal no es ninguna sustancia; Dios gracias al cual el universo mismo con sus elementos imperfectos es perfecto en su totalidad; Dios que no permites ni la más pequeña disonancia en este universo porque lo peor se armoniza con lo mejor; Dios que amas todo lo que

consciente o inconscientemente puede amarse; Dios que contienes todo pero que, sin embargo, no recibes de la ignominia de las criaturas ninguna ignominia, ninguna maldad de su malicia, ningún error de sus errores; Dios que has capacitado a los corazones puros en el conocimiento de lo Verdadero; Dios, Padre de la verdad, Padre de la sabiduría, Padre de la vida verdadera y suprema, Padre de la felicidad, Padre del bien y de la belleza, Padre de la luz inteligible, Padre de nuestro despertar y de nuestra iluminación, Padre de la prenda que asegura poder volver a ti.

Es a ti a quien invoco, oh Dios verdadero, manantial, príncipe, autor de la verdad de todo lo que es verdadero; Dios de la sabiduría, príncipe, autor de la sabiduría de todo lo que es sabio; Dios que eres la verdad, la suprema vida, manantial, príncipe, autor de la vida de todo lo que vive verdadera y soberanamente; Dios beatífico, manantial, príncipe, autor de la felicidad y de todo lo que es dichoso; Dios del bien y de la belleza, manantial, príncipe, autor del bien y de la belleza y en todo lo que es bueno y bello; Dios de la luz inteligible, manantial, príncipe, autor de la luz inteligible en todo lo que brilla con esta luz; Dios cuyo reino es ese universo que los sentidos ignoran; Dios cuyo reino traza sus leyes a los mismos reinos de este mundo; Dios de que uno no puede desviarse a no ser para caer y que haces levantar de nuevo a los que se vuelven hacia ti y en el que detenerse es encontrar un sólido apoyo; salir de ti es morir, volver de nuevo a ti es resucitar, habitar en ti es vivir! Dios que nadie pierde si no es por engaño, que nadie busca sin haber sido antes previamente llamado, que nadie encuentra sin haberse purificado con anterioridad; Dios cuyo abandono equivale a la muerte, tu busca al amor y tu entera posesión a la vida verdadera; Dios hacia el que la fe nos empuja, hacia el que la esperanza nos eleva, al que nos une la caridad; Dios, es para que nosotros podamos triunfar del enemigo por lo que yo elevo hacia ti mi plegaria.

San Agustín en oración, por Ribera
(Museo del Prado)

Dios a quien debemos no haber perecido completamente; Dios que nos adviertes para poder estar en vela; Dios gracias al cual podemos distinguir el bien del mal, Dios, gracias al cual, nosotros huímos del mal y buscamos el bien; Dios, gracias al cual, no sucumbiremos en la adversidad, gracias al cual poseemos el arte de mandar y el arte de obedecer; Dios, gracias al cual, aprendemos que algunas veces esto que nosotros creemos nuestro es extranjero y que a pesar de ello esto que creemos extranjero es algunas veces un bien para nosotros; Dios, gracias al cual nos apartamos de las acechanzas y las seducciones de los malos; Dios, gracias al cual no nos disminuyen en nada las pequeñas cosas; Dios, gracias al cual lo que hay de mejor en nosotros no está sujeto por lo que hay de peor; Dios, gracial al cual, *la muerte es absorbida en su victoria (Cor.,* XV, 54); Dios que nos vuelves hacia ti; Dios que separas en nosotros lo que puede ser reversible de lo que no lo es; Dios que nos vuelves dignos de ser escuchados; Dios, que nos fortificas, que nos introduces en la verdad; Dios, que nos dices lo que es el bien, que impides que nos convirtamos en unos insensatos; Dios, que nos conduces por el buen camino; Dios que nos llevas justamente hasta la puerta, Dios que haces que *ella se abra a los que llaman (Mat.,* VIII, 8). Dios que nos das el *pan de la vida;* Dios, gracias al cual nosotros sentimos sed de esta *agua que, una vez bebida, no vuelve a tenerse sed jamás (Juan,* VI, 35); Dios que convences el siglo encima del pecado, de la justicia y del juicio *(Juan,* XVI, 8); Dios, gracias al cual nos volvemos insensibles a las razones de los incrédulos; Dios que nos enseñas a censurar los errores de los que creen que las almas no adquieren ningún mérito delante de vos; Dios, gracias al cual no somos *los esclavos de los rudimentos engañosos y mezquinos (Gal.,* IV, 19); Dios que nos purificas y nos preparas para las divinas recompensas.

¡Seme propicio, oh Dios mío!...

(*Soliloquios.* Trad. de Fray Ambrosio Montesino. Aguilar. Colec. "Crisol".)

LA PLEGARIA DEL TEOLOGO
(*Conclusión de los XV libros* Sobre la Trinidad)

Señor Dios nuestro, en Ti creemos Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y, en efecto, la Verdad no diría: "Id, bautizad todas las naciones en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (*Mat.*, XXVIII, 19) si no fueras la Trinidad. Y no mandarías, Señor Dios nuestro, ser bautizados en el nombre de quien no es Señor y Dios. Ni tampoco diría una voz divina: "Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un Dios único" (*Deut.*, VI, 4) si no fueras la Trinidad de tal modo que seas un solo Dios. Y si tú Dios fueras Dios Padre, y fueras también Hijo, y el Verbo, Jesucristo fuese Hijo y el Espíritu Santo fuera vuestro don no leeríamos en las Escrituras "Envió Dios a su Hijo" (*Gal.*, IV, 4), y tú, oh Unigénito, no dirías del Espíritu Santo: "Aquel que mi Padre enviará en mi nombre" (*Juan*, XIV, 26) y "Aquel que yo os enviare de parte del Padre" (*Juan*, XV, 26).

Dirigiendo toda mi atención hacia esta regla de la fe, te he buscado según mis fuerzas en la medida en que me diste poder, y he deseado ver con los ojos de la inteligencia lo que creía mi fe y he discutido y trabajado mucho. Señor y Dios mío, mi única esperanza, confórtame para que no sucumba a la fatiga, renunciando a buscarte, sino que, por el contrario, busque siempre ardientemente tu rostro (*Ps.* 104. 4). Dame fuerzas para buscar, Tú que me has permitido encontrarte y a quien has dado sin cesar la esperanza de hallarte. Ante Ti están mi fuerza y mi debilidad, sostén una y cura la otra. Ante Ti están mi ciencia y mi ignorancia; allí donde me has abierto la puerta, recíbeme; la puerta que has cerrado, ábrela a quien llama. Haz que me acuerde de Ti, que te comprenda, que te ame. Aumenta en mí estos dones hasta mi total renovación.

Sé que está escrito: "En las muchas palabras no estás exento de pecado" (*Prov.*, X, 19). Pero ¡ojalá yo no hablase más que para predicar tu palabra y cantar tu

alabanza! Entonces no solamente evitaría el pecado, sino que adquiriría abundancia de méritos a pesar del número de mis discursos. En efecto, un hombre dichoso por Ti no habrá ciertamente aconsejado el pecado a su verdadero hijo en la fe escribiéndole: "Anuncia la palabra; insiste a tiempo y a deshora". ¿Habrá que decir que no habló demasiado aquel que no sólo ahora, sino a deshora, anunció Señor tu palabra? No, no era mucho porque era necesario que hablara tanto. Líbrame, oh Dios mío, de la muchedumbre de palabras que soporto en el interior de mi alma miserable que se acoge a tu presencia y que confía en tu misericordia. Pues mis pensamientos no enmudecen aunque enmudezca mi palabra. Y si yo no hubiese pensado más que en las cosas que te son agradables no te pediría que me libraras de la muchedumbre de mis palabras. Pero muchos de mis pensamientos son—Tú lo sabes—, pensamientos humanos, pensamientos vanos (*Ps.*, 93, 11). Concédeme no consentir en ellos, que tenga al menos fuerza para rechazarlos cuando me halaguen, que no me sumerja en ellos como quien duerme. Importa, sobre todo, que jamás tenga el dominio de mis acciones, y que al menos frente a ellas, gracias a tu ayuda, estén seguros mi pensamiento y mi conciencia.

Hablando un sabio de vos en su libro que tiene por título *Eclesiástico,* ha dicho: "Multiplicaríamos las palabras sin llegar a ningún fin, porque la conclusión de todas las palabras es El", cuando lleguemos a tu presencia cesarán todas las palabras que no conducen a nada y Tú permanecerás para ser todo en todos (I *Cor.*, XV, 28), y entonces entonaremos en tu alabanza un canto sin fin, siendo todos uno solo en Ti. Señor, Dios Trino y Uno, todo lo que en tu nombre he dicho en estos libros conózcanlo los tuyos y, si algo viene de mí, que Tú y los tuyos me lo perdonen. Amén.

(*De Trinitate,* XV, 38 (51).

Las palabras no son, pues, necesarias a todos para recordarnos y poner ante nuestros ojos el objeto de nuestra plegaria sin que se nos ocurra pensar que sea para insistir o forzar al Señor. Cuando decimos: "Santificado sea el Tu nombre" nos incitamos a desear que su nombre, siempre santo, lo sea también tenido así por todos los hombres, es decir, que no sea despreciado; lo cual es útil, no a Dios, sino a los hombres. Y cuando decimos: "Venga a nos el tu reino", reino que, ciertamente, ha de venir, queramos o no, despertamos nuestro deseo de El, a fin de que llegue para nosotros y que seamos dignos de gozarle. Cuando decimos: "Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo", solicitamos de él la obediencia para que su voluntad sea hecha por nosotros, como en el cielo la cumplen los ángeles. Cuandos decimos: "El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy", queremos decir con la palabra "hoy", el "tiempo presente", para que el que pedimos la suficiencia de bienes al designar del todo la mejor parte, es decir, por el nombre de pan, o sea, el sacramento de los fieles, que nos es indispensable en el tiempo presente para obtener, no la felicidad temporal, sino la eterna felicidad. Cuando decimos "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores", nos obligamos a recapacitar sobre lo que pedimos y sobre lo que hacemos para merecer recibirlo. Cuando decimos: "No nos dejes caer en la tentación", nos animamos a pedirlo por temor a que, privados de su ayuda, aceptemos el ofrecimiento engañoso de alguna tentación y cedamos a sus violencias. Cuando decimos "Mas líbranos del mal", nos invitamos a pensar que no estamos aún establecidos en ese bien en el cual no sufriremos mal alguno. Y esta última petición de la oración dominical se extiende tan lejos que el cristiano, encontrándose en un extremo estado de prueba,

expresa en ella su queja, con ella llora, comienza, se detiene y termina su plegaria. Estas palabras nos eran necesarias para imprimir las propias realidades en nuestra memoria.

Y aunque digamos otras palabras, ya sea que la afección del alma en plegaria las precede y las forma para manifestarse, o que ella las siga y reflexione para fortificarse, no hacemos otra cosa sino decir lo contenido en esta oración del Señor, si nuestra plegaria es buena y conveniente. Y quiequiera que diga una cosa que no pueda ser referida a esta plegaria evangélica, ora de manera carnal, si no de manera ilícita, ya que una plegaria hecha de modo espiritual es la única que conviene a los hombres renacidos en el espíritu. Decir, por ejemplo, *Seas glorificado en todas las naciones como lo has sido entre nosotros* y *que tus profetas sean hallados fieles* (*Eccli*, 36, 4, 18), ¿no es esto decir *Santificado sea el tu nombre?* Decir: *Dios de las virtudes, vuélvete a nosotros, muéstranos tu faz y seremos salvos* (*Ps.*, 79, 4); ¿no es decir *venga a nos el tu reino?* Decir: *Dirige tus caminos según tu palabra y que no me domine inquietud alguna* (*Ps.*, 118, 133), ¿no es decir: *Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo?* Decir: *No me des pobreza ni riqueza*, (*Prov.*, 30, 8), ¿no es decir *el pan nuestro de cada día dánoslo hoy?* Decir: *Acuérdate, Señor, de David, de su mansedumbre* (*Ps.*, 131, 1), o bien, *Señor si he hecho eso, si hay iniquidad en mis manos o si a los que me hicieron mal se lo he devuelto* (*Ps.*, 7, 4), ¿no es decir *perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores?* Decir: *Apártame de la concupiscencia del vientre que no sea esclavo de deseos impuros* (*Eccli.*, 23, 6), ¿no es decir *no me dejes caer en la tentación?* Decir: *Líbrame, Señor, de mis enemigos y de los que se levantan contra mí* (*Ps.*, 58, 2), ¿no es decir *Líbranos del mal?* Y si recorréis todas las fórmulas y todas las plegarias sagradas, creo que no encontraréis nada que no esté contenido en esta oración

Agustín a los pies de Cristo.
Frontispicio de un manuscrito de las Confesiones.
(San Vaast d'Arras, Biblioteca de Arras, s. XI.)

dominical. Por eso somos libres de decir, al rezar, con otras palabras las mismas cosas, pero no, en cambio, distintas cosas.

(*Carta* 130, 11 (21) - 12 (22).

EL VERBO Y SU ENCARNACION

El Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho, no vas a representártelo como sometido a cambio, sujeto a devenir, después de haber sido, no; permanece tal y como está y está entero en todas partes. Viene cuando se manifiesta y se retira cuando se oculta. Pero oculto y manifiesto siempre está presente como la luz lo está a los ojos de los que ven, igualmente, que a los de los ciegos;

si bien presente y visible a unos e invisible a otros. Asimismo la voz está presente para los oídos de los hombres que oyen y para los sordos, pero sólo es sensible a los primeros, no a los segundos. ¿No te parece maravilla la que se produce respecto a nuestras palabras, al sonido de nuestra voz, una cosa tan de un instante? Cuando hablamos la segunda sílaba pugna por hacerse oír reclamando que la primera cese de resonar, y, sin embargo, quien escucha todo lo que decimos, lo entiende. Si dos auditores están presentes, ambos lo oyen todo, pues cada uno oye también como el otro. Si es una multitud la que nos escucha en silencio, ésta no reparte entre sí los sonidos como haría con el alimento, sino que lo que decimos está entero para todos y cada uno. Siendo así, ¿por qué negarse a creer que lo que la palabra fugitiva del hombre es al oído, sea para las cosas el Verbo de Dios que permanece eternamente? El sonido es percibido por todos, el Verbo está en todas partes a la vez. ¿Por qué dudar, pues, de reconocer a Dios en los pequeños límites del cuerpo de un niño? Dios no es grande por su masa, sino por su poder. El, que en su sabiduría dotó de más habilidad a las hormigas y a las abejas que al asno y al camello. De un grano minúsculo hace brotar una frondosa hoguera, mientras que mayores semillas dan plantas insignificantes. Dotó la pupila de tal agudeza que ésta de una ojeada puede abarcar la mitad del firmamento. En un punto, en el cerebro, nace y se extiende la actividad de los sentidos, y el corazón, órgano tan débil, transmite el movimiento vital a todas las partes del cuerpo. Así, por éstas y otras semejantes maravillas manifiesta Dios su poder en las cosas más pequeñas, El, que jamás se muestra pequeño ni aun en lo que nos parece insignificante.

Por efecto de este poder que jamás siente estrechez ni aun en los lugares más estrechos, fecundó el seno de la Virgen, sin acción exterior alguna, uniendo un alma razonable a un cuerpo humano. Se unió a esta alma y a este cuerpo sin merma de su divinidad, haciéndose verdaderamente hombre para hacer al hombre mejor, dig-

nándose tomar su nombre y compartiendo con él su divinidad. El hizo nacer, de un seno virginal que permaneció intacto, los miembros de un infante, el que, hecho hombre, entraría en el cenáculo por una puerta cerrada. Si pides una explicación no quedará nada que admirar; si reclamas otros ejemplos, dejará de ser singular. Concede que Dios puede hacer algo que nosotros no podemos penetrar. En tales dominios toda explicación del hecho reside en el poder de quien lo realiza.

(*Carta* 137, 2 (7-8).

EL CASTO TEMOR DE DIOS

¿Qué es lo que distingue al temor casto (del temor servil)? Voy a interrogaros al mismo tiempo que lo hacéis también vosotros. Supongamos que Dios se presenta ante nosotros y que nos habla (cosa que no ha dejado de hacer desde las Sagradas Escrituras), que El dice a un hombre: "tú quieres pecar, sea, haz lo que te plazca. Que sean satisfechos todos tus deseos sobre la tierra. Si quieres despojar a alguno, que sea despojado; azotar a alguien, que sea azotado; si deseas condenar a alguno, que sea condenado. Que nadie te oponga resistencia, que nadie te diga: ¿qué haces?, nadie; no lo hagas, nadie: ¿Por qué lo has hecho? Que todos los objetos terrestres que hayas apetecido llenen tu casa, que pases tu vida entera en los deleites. Solamente que, tú, no verás jamás mi rostro".

Hermanos míos, ¿de dónde viene ese suspiro vuestro, si no de un casto temor que acaba de nacer en vosotros y que durará por los siglos de los siglos? ¿Por qué es azotado vuestro corazón con esta emoción? Si Dios os dice: "Tú no verás jamás mi rostro, pero tendrás, en cambio, toda la felicidad terrestre y tu casa estará siempre repleta de bienes, te verás colmado de todos los favores temporales y no podrás abandonarles ni perderlos,

¿Qué más puedes desear?" Y el casto temor de llorar, de gemir y de gritar: "¡Ah, que yo pierda todo con tal de poder tener la felicidad de veros!" Y el temor casto de poder impulsar esta exclamación del salmo "¡Dios de virtudes, haznos volver a Ti, muéstranos tu faz y seremos salvados!" Y el casto temor de exclamar todavía como en el salmo "Yo sólo pido una cosa al Señor y la pido con insistencia". ¿Veis cómo quema este casto temor que es amor verdadero, amor sincero?: "Yo no pido al Señor más que una cosa y no cesaré de pedirla". ¿Cuál? "Habitar en la morada del Señor todos los días de mi vida" ¿No será entonces posible disfrutar alguna felicidad en la tierra? Escuchad lo que sigue: "A fin de contemplar la beatitud del Señor y de ser protegido con su templo" (*Ps.*, 26, 4), es decir: sentirme su templo y ser protegido por él; ésta es la sola cosa que yo he pedido al Señor. Si vosotros sólo pedís este favor, si todos vuestros esfuerzos se encaminan hacia este solo deseo, si vuestro solo temor es el perderle, la felicidad terrestre no ejercerá ninguna atracción sobre vosotros, vuestra esperanza se orientará hacia la única felicidad verdadera y entonces estaréis en el grupo de los que canta el salmista: "¡Felices aquellos que temen al Señor y que caminan por su senda!"

(*Enarratio in Psalmum* 127, 9.)

ELEGIDOS Y CONDENADOS

Dios, en su presciencia, ha determinado cuál sería el número y la multitud de los santos. En razón "del amor que éstos tienen por El", don que, mediante el Espíritu Santo, extendió en sus corazones "todo debe concurrir a su bien". El les ha llamado según su designio, pues los que El ha llamado a su presencia les ha predestinado también a ser a semejanza de su Hijo, a fin de que este hijo sea el primero entre muchos hermanos, y a los que predestinó, a esos llamó (*Rom.*, VIII, 28), es decir, "según

su designio", pues son muchos los llamados, más pocos los elegidos, y, por consiguiente, no llamados por el designio de Dios. Pero aquellos a quienes ha llamado, según su designio, "les ha justificado también, y a los que justificó, a esos glorificó". He aquí quiénes son los hijos de la promesa, he ahí quiénes son los elegidos, salvados por la elección de la gracia: "Y sí por la gracia", dijo el Apóstol, "ya no por las obras; de otro modo la gracia no sería gracia" (*Rom.*, XI, 6). He ahí los vasos de misericordia en los cuales Dios manifestó las riquezas de su gloria, por el mismo medio que los vasos de la cólera (*Rom.*, IX, 23). Todos aquéllos forman por el Espíritu Santo un solo corazón y una sola alma (*Act.*, IV, 32), que bendice a Dios y no olvida sus dones. Indulgentemente para las iniquidades, Dios cura los desfallecimientos, redime su vida de la corrupción y la corona en su misericordia, porque la gracia no depende del que se afana ni del que quiere, sino de la misericordia de Dios (*Rom.*, IX, 16).

En cuanto a los demás hombres que no pertenecen a esta santa Sociedad y en los que, sin embargo, la bondad divina ha creado el alma y el cuerpo y todo cuanto está relacionado con su naturaleza, a excepción del vicio, que deben a la temeridad de una voluntad orgullosa, Dios, en su presciencia los ha creado para hacer ver en ellos lo que puede, sin la gracia, el libre albedrío de los que la abandonan y para que sus justos castigos y méritos llenen los vasos de la misericordia que han sido sacados de esta masa, no por el mérito de sus obras, sino por la gracia gratuita de Dios y la extensión y magnitud del beneficio que les ha sido concedido a fin de que toda boca sea cerrada y de que aquel que se glorifique, se glorifique en el Señor.

(*Carta* 186, 7 (25-26).

(Bajo el título del Salmo 41: *In finem, in intellectum, filiis Core, Psalmus):* Son éstos los hijos del esposo, los hijos de su Pasión, los hijos rescatados por su sangre, los hijos de su Cruz llevando sobre su frente la imagen del instrumento llevado sobre el Calvario por sus enemigos, éstos son a los que se les llaman hijos de Coré y es para ellos por lo que se canta en el Salmo *para despertar su inteligencia,* que nuestra inteligencia sea, pues, excitada y puesto que este Salmo es cantado por nosotros procuremos comprenderlo. ¿Y qué interpretación dar a este Salmo así cantado? Yo no vacilo cuando digo: *Estas son las cosas invisibles de Dios que, bien entendido, con la ayuda de las que han sido hechas después de la creación del mundo, van a ofrecerse a nuestros ojos* (*Rom.,* I, 20). Valor, hermanos, comprender mi avidez, compartid mi deseo, amemos juntos, ardamos de la misma sed; corramos juntos a la fuente de la inteligencia; *como el ciervo* abalancémonos *hacia la fuente,* y sin hablar de aquello que desean, por el perdón de los pecados, los aspirantes al bautismo, nosotros, los bautizados, suspiremos cerca de esta fuente de la que dice el Evangelio: *Pues en ti está la fuente de vida.* El mismo es la fuente y la luz porque *es en su luz donde nosotros veremos la Luz* (*Ps.,* 35, 10). Si El es la fuente y El es la luz, El es también la inteligencia, porque El sacia al alma ávida de saber, ya que todo ser inteligente está iluminado, no de una luz corporal y carnal que vendría de fuera, sino de una luz plenamente interior. Hay entonces, hermanos, una luz delante de nosotros que no pueden ver los seres privados de inteligencia. De ella viene que el Apóstol se dirija a las almas de los que desean esta fuente y les suplique *no conducirse como suelen los impíos en la vanidad de su espíritu, con una inteligencia oscurecida, en el alejamiento de la vida de Dios, a causa de la ignorancia que hay en ellos y que proviene de la ceguera de su corazón* (*Eph.,* IV, 17-18). Si su inteligencia se encuentra oscu-

recida, en otros términos, si ellos se encuentran en la oscuridad por carecer de inteligencia, nosotros, que tenemos inteligencia, estamos en la luz. Corre hacia las fuentes, arrójate *en las fuentes de aguas vivas*. La fuente de vida está en Dios, una fuente inagotable; su luz nunca será oscurecida. Aspira a esta luz: a esta fuente y esta luz que tus miradas no pueden alcanzar, es para poder ver esta luz para lo que el ojo interior se prepara, para llegar a esta fuente por la que arde tu sed interior. Corre hacia la fuente, aspira a la afuente, no importa, pero no de cualquier modo, no como lo haría un animal cualquiera: corre *como el ciervo,* ¿qué quiere decir como el ciervo? No tener lentitud en la carrera, correr con ardor y desear ardientemente la fuente, pues quien dice ciervo, dice rapidez.

Sin duda, no es ésta la única cualidad que la Escritura nos invita a considerar en el ciervo. Hay todavía otra cosa. Escucha lo que hay todavía en el ciervo. Mata las serpientes y, después de haberlas matado, siente que se acrecienta su sed. Una vez destruídas las serpientes corre hacia la fuente con mayor ardor. Las serpientes son tus vicios; destruye la serpiente de la iniquidad y aspirarás más fuertemente a los manantiales de la verdad. Tal vez la avaricia te haya hecho escuchar algún silbido tenebroso: ella silba contra la palabra de Dios; ella silba contra los mandamientos de Dios, y cuando te diga apártate del bien, no cometas esa iniquidad, pues, si prefieres cometer la iniquidad a renunciar a alguna ventaja temporal, más que destruir a la serpiente, lo que buscas es ser mordido por ella. Mientras favorezcas a tus vicios, a tus deseos, a tu avaricia, a tu serpiente; mientras yo te vea lleno de un tal deseo, ¿cómo podrás correr hacia la fuente de aguas vivas? ¿Cómo podrás aspirar a la fuente de la sabiduría si está dentro de ti el veneno de la malicia? Suprime en ti todo lo que se oponga a la verdad, pero cuando te sientas libre de todo deseo malvado, no por ello te conviertas en algo inerte, en un hombre sin deseos. Todavía queda un objetivo al que debe dirigirse el esfuerzo de

tu alma con la condición de haber suprimido en ti todo obstáculo para la realización de este objetivo. Yo te escucho ya decir, como el buen ciervo que tú eres: "Dios sabe que he dejado de ser avaro, que no deseo el bien de los otros, que he desechado de mí toda apetencia de adulterio, que he secado la envidia en mí y otras cosas semejantes. Tú me dirás: ya me he apartado de estos vicios; y he aquí que buscas algo con que deleitarte; lleva tu deseo hacia los manantiales de la delectación, dirígete hacia la fuente de aguas vivas. Dios, en el cual podrás rehacerte, calmará la sed que te atormenta después de haber destruído a las serpientes, cuando tú vayas hacia El rápido como el ciervo...

Pero he aquí que nuestro ciervo, establecido en la fe, no viendo aún lo que cree, pero deseando comprender lo que ama, encuentra la oposición de los que no son ciervos como él, que tienen la inteligencia oscurecida y pasan la vida en las tinieblas interiores y quieren atraerle hacia los vicios a los que ellos, en su ceguera, se han rendido; y he aquí que, por añadidura, comienzan a insultar al hombre creyente, y en la imposibilidad en que éste se encuentra todavía de poderles mostrar lo que cree, ellos le interpelan, burlones: *¿dónde está tu Dios?...*

Todos los días tendrá que soportar este reproche: *¿Dónde está tu Dios?,* y no tendrá más que lágrimas como alimento cotidiano; yo he reflexionado sobre esta pregunta: *¿Dónde está tu Dios?* y me he puesto a la busca de mi Dios para llegar, si eso era posible, no solamente a creer en El, sino a poder hacerme una idea clara de El. Yo puedo ver con claridad la obra de mi Dios, pero no puedo ver a Dios mismo, al autor de esas obras...

Sin embargo, ¿puede el alma concebir a su Dios según sí misma? Dios, sin duda, sólo puede ser visto por el alma, pero no podrá ser visto como el alma, pues esta alma busca hacerse una idea de Dios de la que no puedan burlarse los que preguntan *¿Dónde está tu Dios?*, y ella va en busca de una verdad inmutable, de una sustancia absolutamente perfecta. Así no es nuestro espíritu:

San Agustín en meditación, por Botticelli. (Iglesia de Ognis Santi, Florencia.)

él progresa y retrocede; él sabe e ignora, él se acuerda y olvida, tan pronto ve como deja de ver. Esta mutabilidad no podría convenir a Dios...

Así, buscando a mi Dios entre las criaturas mortales y no encontrándole; pretendiendo hacerme, según yo mismo, una idea de su substancia como si pudiera haber alguna semejanza entre El y yo, y siempre sin éxito, siento que mi Dios es salgo que sobrepasa a mi alma. Entonces, para llegar a alcanzarle: *He reflexionado sobre este asunto y proyectado mi alma por encima de mí.* ¿Cómo podrá encontrar mi alma lo que tiene que buscar por encima de ella si no se decide a elevarse sobre sí misma? Si sigue permaneciendo en ella misma no podrá ver otra cosa que ella misma y mientras sólo pueda verse a sí misma le será imposible ver a Dios. Dejemos entonces decir a mis ofensores: *¿Dónde está tu Dios?* Dejémosles decir. En cuanto a mí, en tanto en que no vea nada, en tanto que mi visión esté interferida, *como día y noche el pan de mis lágrimas.* Que ellos sigan preguntándome: *¿Dónde está Dios?* Yo busco a mi Dios en las criaturas corporales, ya en el cielo, ya sobre la tierra, y no le encuentro; busco en mí mismo su substancia y no la encuentro, pero, sin embargo, no dejo de proseguir, en mis meditaciones, esta búsqueda de mi Dios, y en mi deseo de ver se descubren a mi inteligencia, por medio de sus obras, las perfecciones invisibles de Dios; yo proyecto mi alma por encima de mí y ya sólo me resta llegar a mi Dios. Es en aquella región que sobrepasa mi alma donde está la morada de mi Dios, es allí donde El habita, es desde allí desde donde El me mira, allí donde me ha creado, allí desde donde me gobierna, desde donde me llama, desde donde me alienta, desde donde me dirige y conduce hacia el término.

Pues él que habita en tan alta y secreta morada tiene, sin embargo, una *tienda* sobre la tierra. *Su tienda* sobre la tierra es su Iglesia, sujeta aún a la vida nómada; pero que es preciso buscar porque en esta *tienda* se encuentra el camino que ha de conducirnos a su morada. En efecto,

cuando yo proyecto mi alma por encima de mí para poder alcanzar a Dios, ¿por qué lo hago? *Es que yo entro entonces en el lugar del Tabernáculo, de ese Tabernáculo admirable para poder llegar a la morada de mi Dios.* Ya, en efecto, he admirado muchas cualidades de este Tabernáculo... He admirado sus virtudes en el alma y he caminado durante este tiempo bajo la tienda, pero yo debo sobrepasarlo, pues por muy admirable que sea el Tabernáculo, mi admiración se acrecentará cuando pueda llegar a la morada de Dios... En efecto, el manantial de la inteligencia se encuentra allá, en el santuario de Dios, en la morada de Dios. Allá. El salmista ha comprendido el fin de todo...

Mientras tanto, lleno de admiración hacia las partes del Tabernáculo, él se va sintiendo conducido hacia la morada de Dios, atraído por algo muy dulce, por no sabe qué delectación interior y secreta; se diría que una suave melodía de liras se escapa de la morada de Dios y, mientras él camina por el Tabernáculo atraído por esa música interior, arrebatado por su dulzura, se abraza a la sinfonía, y, haciendo cesar en él los ardores de la carne y de la sangre, llega hasta la puerta de la morada divina. Y él mismo hace alusión a este camino ordenado y a esta encantadora atracción. Y entonces, si nosotros le preguntásemos: ¿"Tú que hablas de Tabernáculo admirable de esta tierra, cómo has podido llegar hasta el secreto de la morada de Dios?" "Ha sido—dirá él—*gracias a esos acentos de alegría y de alabanza que parecían escapar de un banquete.* Pues la morada de Dios es una fiesta sin fin. Allá no existe regocijo que se celebre y que pase. El corazón de los ángeles ejecuta un eterno concierto y la presencia continua del rostro de Dios alimenta una alegría sin desfallecimiento... De este regocijo eterno y perpetuo llega a los oídos de nuestro corazón el eco de las más armoniosas y dulces notas, a condición de que hayamos hecho callar los ardores del mundo. Para el que camina bajo la tienda y se aplica a considerar los milagros de Dios por la Redención de sus fieles, las harmonías de

esta fiesta encantan su oído y arrastran *al ciervo hacia la fuente de aguas vivas.*

Mientras tanto, hermanos, cómo caminaremos lejos del Señor en tanto nos encontremos dentro de este cuerpo que por su corrupción es un lastre para el alma; porque esta habitación terrestre agobia el espíritu con pensamientos múltiples y con el ardor de los deseos, a lo largo de nuestra peregrinación por la tierra podemos percibir, de cuando en cuando, algunos desgarrones en las nubes, que nos permitan escuchar los ecos de la armonía celeste y de gustar, en recompensa de sus esfuerzos, algunas de las delicias de la mansión de Dios, mientras tanto nuestra debilidad natural nos arrastra por su propio lastre a nuestra vida habitual, haciéndonos revolcar en nuestras míseras costumbres; y, antes de haber logrado encontrar en las altas esferas los motivos de la alegría, nos abandonamos aquí abajo a los motivos del llanto. Sí, nuestro *ciervo* que *come día y noche el pan de sus lágrimas,* arrastrado por *su deseo hacia la fuente de aguas vivas,* es decir hacia este dulzor divino que él siente dentro de sí mismo; él, que *proyecta su alma fuera de sí mismo,* para alcanzar un bien que sobrepasa a su alma; él, que *marcha desde el lugar del Tabernáculo admirable hacia la mansión de Dios,* atraído por el encanto de estas armonías interiores y lleno de entendimiento por él, despreciando todas las solicitudes exteriores para mejor gozar de este alborozo íntimo, y, sin embargo, él es todavía hombre y gime aquí abajo, teniendo que soportar una carne frágil y se siente amenazado continuamente por los escándalos de este mundo. Entonces vuelve sus ojos sobre sí mismo como quien retorna de lo alto, y, relegado en medio de todas estas miserias las compara con aquel océano de alegría donde él ha querido entrar para poder verlas y de donde ha tenido que salir sin haber podido lograr su propósito, y exclama: *¿Por qué estás triste, oh alma mía, y por qué te turbas?* Entonces veo que un cierto dulzor interior nos ha inundado ya de alegría y, por fin, aguijón de nuestro espíritu, nos ha hecho correr aumentando nues-

tra ligereza hasta lograr alcanzar algo de esta cosa inmutable. ¿Por qué me turbo entonces y por qué esta tristeza? ¿Vas acaso a dudar de tu Dios? Tú ya no te encuentras ahora sin respuesta ante los que te preguntan *¿Dónde está tu Dios?* En lo sucesivo he sentido una esencia inmutable *¿Por qué me turbas tú todavía? Espera en Dios.* Y su alma, aunque siempre silenciosa, parece responder a su vez: por qué ha de ser que te turbe, sino porque yo no puedo residir todavía en el lugar donde reside este dulzor al que ya he sido encantada durante tan corto instante. ¿Puedo acaso acudir a esa fuente todavía sin tener nada que temer? ¿Es que acaso no tengo ningún escándalo que temer? ¿Estoy ya acaso a un lado de las pasiones como si ellas estuviesen ya domadas y vencidas? ¿Es que no puede ya nada contra mí el demonio ese, adversario siempre vigilante?... ¡Cómo quieres que no te turbe si aún me encuentro en el siglo y continúo siendo un viajero lejos de la mansión de mi Dios! Pero *espero en Dios*...

(*Enarratio in Psalmum* 41, 2-10.)

LA TRINIDAD

Creemos, pues, con sincera y firme piedad, en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin que creamos que el Hijo sea el Padre, ni el Padre sea el Hijo, ni que el Espíritu Santo, común a ambos, sea ni el Padre ni el Hijo. Creemos que en la Trinidad no hay deferencias de lugar ni de tiempo, sino que las tres realidades son iguales, coeternas y de una misma naturaleza, que todas las cosas creadas no lo han sido unas por el Padre, otras por el Hijo y otras por el Espíritu Santo, sino que todas las que han sido o son creadas subsisten por la Trinidad creadora. Creemos que nadie puede ser salvado por el Padre sin el Hijo y el Espíritu Santo, ni por el Hijo sin el Padre y el Espíritu Santo ni por el Espíritu Santo sin

San Agustín aprendiendo de San Juan el misterio de la Trinidad, por Correggio. (Iglesia de San Juan, Parma.)

el Padre y sin el Hijo, sino por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que forman un solo Dios verdadero y verdaderamente inmortal, es decir, un solo Dios inmutable en su eternidad. En la escritura se dicen muchas cosas por separado sobre estas tres personas para hacernos comprender la verdad de esta Trinidad, aunque sea indivisible. De la misma manera que no podemos nombrar simultáneamente por palabras estas tres personas, aunque sean inseparables, así, en ciertos pasajes de la Escritura, se simbolizan separadamente y a la vez mediante diversas figuras

o cosas creadas. El Padre, por ejemplo, es simbolizado por la voz que dijo: "Tú eres mi Hijo bien amado" (*Ps.*, 2, 7); el Hijo por el hombre de que se revisitó en el seno de una Virgen (*Luc.*, II, 7); el Espíritu Santo por la figura de una paloma (*Mat.*, III, 16). Estos símbolos nos muestran las tres personas separadamente, pero no su separación.

Para comprender más fácilmente este misterio, tomemos el ejemplo de la memoria, la inteligencia y la voluntad. Aunque enunciamos estas tres facultades separadamente, una tras otra, nada decimos ni hacemos de una de ellas sin el concurso de las otras dos. Pero, sin embargo, no podemos compararlas a la Trinidad de modo que convengan del todo. En efecto, podrá existir una comparación tan perfecta que se refiera en todos los puntos a la cosa que se compare, y ¿qué encontraremos en la criatura que sea parecida al Creador? La primera diferencia que advertimos en esta comparación es que la memoria, la inteligencia y la voluntad, están en el alma y que, sin embargo, estas tres facultades no son el alma, mientras que la Trinidad no está en Dios, pero es Dios. Ahora bien; lo que patentiza la admirable simplicidad de la naturaleza divina, es que en ella el Ser, y la inteligencia y todo otro atributo se confunden, mientras que el alma es, aun cuando no comprenda, pues una cosa es ser y otra comprender. Además, ¿quién osará decir que el Padre no comprende por sí mismo, sino por el Hijo, como la memoria no comprende por sí, sino por la inteligencia, o mejor aún, que el alma que encierra en sí estas tres facultades comprende solamente por el entendimiento, recuerda por la memoria y quiere por la voluntad? La comparación que hemos hecho entre la Trinidad y las tres facultades del alma sirve únicamente para hacer comprender que en la enunciación de estas tres cosas, una tras otra, el nombre de cada una no puede ser enunciado sin el concurso de las tres, porque para enunciarlo, es necesario que uno recuerde, que comprenda y que quiera. Así tampoco hay criatura por la cual se designe simbólicamente al Padre,

al Hijo o al Espíritu Santo, ni hay criatura que no sea producida por la Trinidad unida que obra inseparablemente. Así la voz que nos designe el Padre, el alma, y el cuerpo del Hijo, la paloma que simboliza el Espíritu Santo, son obra simultánea de la Trinidad.

(*Carta* 169, 2 (5-6).

NOSOTROS SOMOS LOS MIEMBROS DEL CUERPO DE CRISTO

Hermanos míos, vosotros veis cómo cada uno de nuestros miembros tienen su función determinada; el ojo ve, pero no oye; el oído oye sin poder ver; la mano trabaja sin oír ni ver; el pie marcha, pero ni entiende, ni ve, ni hace lo que realiza la mano. Pero dentro de la unidad del cuerpo, si éste está bien equilibrado, si los distintos miembros no luchan entre sí, si la oreja no quiere ver en lugar del ojo, el ojo oír como la oreja, podríamos acaso reprochar a la oreja por no ver y al ojo por no entender, ni decir a la oreja: "Tú no eres nada, eres impotente. ¿Puedes ver y distinguir los colores como hace el ojo?" Gracias a la tranquila unidad del cuerpo, la oreja puede contestar y decir: Yo me encuentro donde está el ojo, pues los dos estamos en el mismo cuerpo; yo no veo por mí mismo, pero yo veo gracias a ese órgano por el cual veo". Así, la oreja dice: "El ojo ve por mí"; el ojo dice: "la oreja oye por mí"; los ojos y las orejas dicen: "las manos trabajan por nosotros"; los ojos, las orejas y las manos dicen: "los pies andan por nosotros". Cuando todo ocurre así, cuando todos los miembros cooperan a la unidad del cuerpo, cuando hay salud y concordia, entonces los miembros están gozosos y se gozan los unos de los otros. Y si uno de los miembros sufre, los otros no le abandonan y comparten su dolor. ¿Pretenderemos que porque los pies se encuentren alejados de los ojos, si, por casualidad, una espina penetra en el pie, los ojos no van a

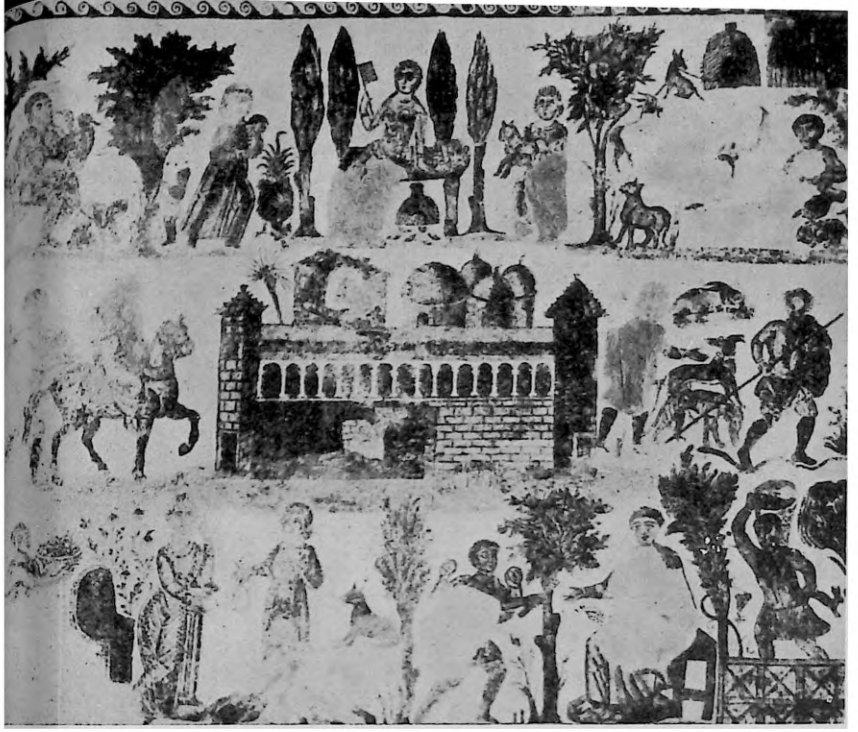
inquietarse? No vemos que, por el contrario, todo el cuerpo se resiente, el hombre se sienta, la espalda se curva para mejor buscar esa espina que se ha clavado en el pie. Todos los miembros hacen lo que pueden para retirar esa espina de aquel miembro ínfimo y humilde. Así, pues, hermanos míos, que aquel que en nombre del Cuerpo de Cristo no pudiese resucitar a un muerto, no buscaría a propósito hacer este milagro, sino lo que busca es ser un miembro bien adaptado dentro del Cuerpo de Cristo; la oreja no lo será si pretende ver. No podrá realizar, por lo tanto, el milagro, si no ha recibido el don de hacer milagros. Si entonces se le objetase: "Si tú eres justo, tú resucitarás a los muertos, como ha hecho Pedro... Si los paganos ignorantes viniesen a decirte esto, tú, humilde miembro de Cristo, debes responder: "Tú que me dices: no eres justo, si no haces milagros, ¿podrías también decir a la oreja: tú no estás en el cuerpo, porque tú no ves?" "Tú deberías hacer—insisten entonces—lo que Pedro ha hecho". "Pero Pedro lo ha hecho también por mí, es para que yo pueda estar en este cuerpo por lo que Pedro lo ha hecho; yo puedo lo que él puede, porque yo no estoy separado de él; si yo puedo menos, él sufre conmigo; si él puede más que yo, me regocijo con él. Es el Señor mismo quien nos ha gritado desde lo alto del cielo, por su cuerpo: "Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?" A él, sin embargo, nadie le tocaba, pero, desde el cielo, la cabeza grita por el cuerpo que sufre sobre la tierra".

(*Enarratio in Psalmum* 130, 6.)

LA UNICA Y GEMELA CARIDAD

Ahora bien: ¿cómo podremos encontrar en los dos mandatos del Señor al paralítico de Betsaida, la figura de los dos preceptos de la Caridad? "Toma—dice—tu yacija y marcha". Reflexionad conmigo, hermanos, sobre la natu-

raleza de estos preceptos. Ellos os deben ser muy conocidos y no solamente deben venir a vuestra memoria cuando nosotros los recordamos, sino que no deben borrarse de vuestros corazones; tal debe ser vuestro deber. Pensad, sin cesar, que debéis amar a Dios y al prójimo: "a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu; y a tu prójimo, como a ti mismo". Ese debe ser el objeto continuo de vuestros pensamientos, de vuestras meditaciones, de vuestros recuerdos y de vuestros actos, de todos vuestros esfuerzos. El amor de Dios ocupa el primer lugar en el orden del precepto, pero el amor al prójimo es el primero en el orden de la ejecución. En efecto, el que te manda este amor en dos preceptos no puede mandarte amar primero a tu prójimo y después a Dios, sino a Dios y al prójimo. Solamente que como tú no puedes ver todavía a tu Dios, es necesario que ames a tu prójimo para que le puedas ver; amando al prójimo purificas tus ojos para poder ver a Dios. Esto es para Juan una evidencia: "¿Si tú no amas a tu prójimo, a quien puedes ver, cómo amarás a tu Dios, al que no puedes ver todavía?" (I *Juan*, IV, 20). Se te ordena: ama a Dios. Si tú me dices: muéstrame al que debo amar; ¿que podré responderte yo a no ser las palabras del mismo Juan? "a Dios nadie ha podido verle jamás" (*Juan*, I, 18). Y, sin embargo, no debes creerte extraño a la visión de Dios: "Dios—dice Juan—es amor y quienquiera que habite en el amor, habita en Dios" (I *Juan*, IV, 16). Ama, pues, al prójimo y considera en ti la fuente de este amor del prójimo y de esta manera, en tanto como sea posible, verás a Dios. Comienza, pues, por amar al prójimo. "Parte con el hambriento tu pan y recoge bajo tu techo al indigente que no lo tiene; si ves a un hombre desnudo, vístele y no desprecies nunca a los que son parte de tu propia carne" (*Is.*, 58, 7, 8). Obrando de esta manera, ¿qué podrás obtener tú? "Entonces tu luz alboreará como la luz de la mañana" (*Is.*, 58, 8). Dios es tu luz que iluminará por ti a la mañana que ha de suceder a la noche de este siglo. El, en efecto, El que no tiene amaneceres ni



ocasos porque permanece eternamente. El será para ti la luz de la mañana que vuelve. El, que había estado oculto, como el sol, mientras tú perecías. Por tanto: "Coge tu yacija" significa, a mi parecer, Ama a tu prójimo.

(*In Joanis Evangelium Tractatus*, 17, 8.)

EL TRABAJO ES ALEGRIA

Dios Nuestro Señor puso entonces al hombre que él había creado en el Paraíso para que lo trabajase y guardase. Pero ¿qué es lo que debía trabajar y qué lo que

La vida en el campo.
Mosaico del maestro Julius, siglo IV-V.
(Museo de Bardo.)

debía guardar? ¿Quería Dios acaso que el primer hombre se dedicase a la agricultura? ¿Habrá que creer que había condenado al hombre al trabajo antes de su pecado? Esto es, en efecto, lo que tendríamos que pensar si no viésemos a los hombres entregarse con tanta fruición al cultivo de la tierra hasta el punto que es para ellos un dolor tener que abandonarlo para dedicarse a otros trabajos. Hay en la agricultura un cierto encanto que hace de ella más bien un regalo. No es de ninguna manera un trabajo hijo de un castigo, sino más bien un ejercicio voluntario para el hombre el hacer producir a la tierra, por medio de un trabajo lleno de encantos y de resultados, los más abundantes frutos; ejercicio que hace comprender a su alma la ventaja que le ha proporcionado el Creador al haberla dotado, a pesar de estar colocada en un cuerpo animal, de la facultad de pensar y razonar para poder entregarse a un trabajo que, además de resultarle agradable, permite cubrir las necesidades y las exigencias de su cuerpo.

Resulta el más admirable espectáculo ver a la razón humana entretenida en disponer y cambiar las cosas de la naturaleza; ya arrojando las simientes sobre la tierra o plantando los renuevos, ya trasplantando los arbustos y colocando los injertos, busca sorprender, si puede hablarse así, el modo de ser de cada raíz y cada simiente y su poderío y se extiende también a saber lo que puede en ellas la virtud oculta e interna de los números, y qué acción ejercen sobre ellas los cuidados exteriores que se les prodigan y su convinción, dentro de este estudio, de que no es él quien planta ni él quien siembra, sino únicamente Dios el que ofrece el don del crecimiento (I *Cor.*, III, 7). Pues los mismos cuidados exteriores de que las plantas son objeto no se les prodigan sino porque Dios las ha creado susceptibles a ellos y les gobierna y conduce invisiblemente.

(*De Genesi ad litteram*, VIII, 8 (15-16).

"Yo podré reverenciaros todo el día porque no he conocido los asuntos de negocios." ¿Cuáles son estos asuntos? Que los que se dedican a los negocios me escuchen y cambien de vida; que dejen de ser lo que han sido, que olviden lo que han sido y lo que los negocios suponían; en fin, que no aprueben ni alaben lo que han sido, sino que lo desaprueben, que lo condenen, y que cambien de vida, si el negocio es un pecado. Es, en efecto, no sé qué avidez de amasar riquezas, ¡oh hombre de negocios!, la que te hará blasfemar si has de sufrir alguna pérdida y no encontraremos jamás en vosotros aquello que acabamos de decir: "la alabanza de Dios durante todo el día". ¿Cómo podrá estar la alabanza de Dios en vuestra voz, cuando no solamente mentís en el precio de vuestras mercancías, sino también cuando hacéis falsos juramentos? ¿Cómo siendo cristianos es causa vuestra boca de que el nombre de Dios sea blasfemado hasta el punto que se diga: ¿y estos son cristianos? Si el profeta canta todo el día la alabanza de Dios porque no ha conocido los asuntos de negocios, que los cristianos se corrijan y que cesen de dedicarse a ellos.

Pero, tal vez, algún negociante me dirá: he aquí, que para ganar mi vida yo llevo lejos las mercancías, a los lugares donde faltan y que pido como salario por la molestia que me tomo por vender estas mercancías un precio más alto que aquel por el que las compro. De otro modo, ¿cómo ganaría yo mi vida, ya que está escrito "el obrero merece su salario"? Pero me habláis de mentiras, de perjurios. Este vicio es mío y no de mi profesión. Si quisiera podría salir adelante sin este fraude. Yo no he hecho mi pecado sobre el comercio y si yo digo que miento, soy yo quien miente y no mi comercio, pues yo podría decir: he comprado esta mercancía por tal precio pero la vendo por tal otro; comprad, si os conviene. Una frase tan franca lejos de alejar al comprador haría, por el contrario, que todos ellos acudiesen esti-

mando aún más la buena fe que la mercancía. Enseñadme, pues, dice el negociante, que no debo mentir ni perjurar, pero no me pidáis que renuncie a los negocios que me hacen subsistir. Por otro lado, ¿a qué ocupación me destinaríais, después de haberme hecho renunciar a ésta? Tal vez, a algún oficio. Sería zapatero; haría zapatos, ¿es que los fabricantes de calzado no mienten tanto como los comerciantes? ¿Es que no perjuran de la misma manera? Después de haber sido encargados por algunos para hacer los zapatos si reciben dinero de otro, ¿no dejan los zapatos que hacían para el primero y se ponen a trabajar para el segundo en detrimento de aquél, a quien habían prometido acabar rápidamente su encargo? ¿Es que no dicen, a menudo, "estarán hoy sin falta, los terminaré hoy", es más, no cometen fraudes igualmente considerables en la confección de sus calzados? Dicen una cosa y hacen otra. Pero el mal viene de ellos, no del oficio que ellos ejercen. Así pues, todos los malos artesanos que no temen a Dios, mienten y perjuran ya sea por ganar algo, ya sea por evitar una pérdida, o por escapar a una necesidad; por consiguiente, tampoco alaban a Dios todo el día.

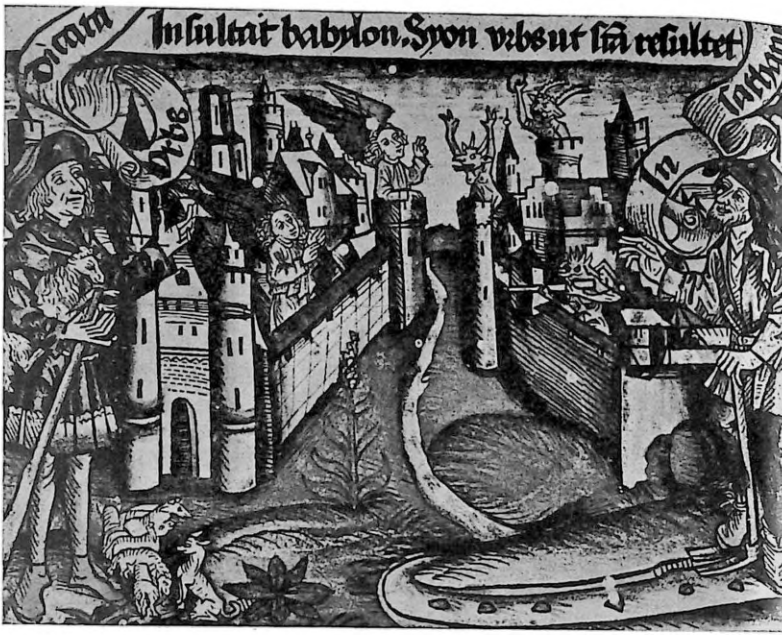
¿Pero cuál es el objeto de separarme del comercio? ¿Es para que me haga agricultor y para que murmure contra Dios si me envía alguna tormenta o para que consulte a los adivinos si temo al granizo; para que me querelle contra el cielo o para que desee una gran hambre que caiga sobre los pobres, a fin de que yo tenga ocasión de vender el trigo amontonado en mis graneros? ¿Es a esto a lo que queréis conducirme? Pero diréis vos que los labradores honrados no suelen hacer esto. Tampoco los negociantes honrados hacen lo que vos me reprocháis. Pero siguiendo con este razonamiento, ¿no es también un mal criar a los niños ya que ciertas madres cuando sus hijos sufren dolores de cabeza recurren al uso de amuletos o de encantamientos sacrílegos? Todos estos pecados pertenecen a los hombres, no a las cosas. He aquí lo que puede decirme un comerciante, buscad,

obispo que predicáis, buscad en qué sentido debéis interpretar estos asuntos de negocios de que habla el salmo, no sea que vayáis a hacerme desistir del comercio porque hayáis interpretado mal sus palabras. Enseñadme, más bien, como debo vivir, ya que si vivo honestamente todo será bueno. De lo que estoy seguro es de que si soy malo la falta no está en el comercio, sino en mi propia iniquidad. Cuando una cosa es cierta no hay lugar a contradicciones.

(Enarratio in Psalmum 70, 1, 17.)

LAS DOS CIUDADES

Así que dos amores fundaron dos ciudades, es a saber, la terrena el amor propio hasta llegar al menosprecio de Dios, y la celestial el amor de Dios hasta llegar al menosprecio de sí propio. Finalmente la primera puso su gloria en sí propia, y la otra en el Señor. Porque la una busca que le den la honra y gloria de los hombres, y esta otra estima por suma gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla, estribando en su gloria, ensalza su cabeza, y ésta dice a su Dios: *Gloria mea, et exaltas caput meam.* Vos sois mi gloria y el que ensalzáis mi cabeza. Aquélla reina en sus príncipes o en las naciones a quienes sujetó la ambición de reinar: en ésta unos a otros se sirven con caridad, las cabezas aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquélla en sus poderosos ama su propia potencia, ésta dice a su Dios: *Dilega te Domine virtus mea.* A vos, Señor, tengo de amar que sois mi virtud y fortaleza, y por eso en aquélla sus sabios, viviendo según el hombre, siguieron los bienes, o de su cuerpo o de su alma, o los de entrambos, o los que pudieron conocer a Dios. *Non ut Deum honoraverunt vel gratias egerunt. Sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentis enim se esse sapientes, stulti facti sunt et inmutaverunt gloriam in-*



Las dos ciudades. La Ciudad de Dios, *manuscrito de 1489. (Biblioteca universitaria de Basilea.)*

corruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et voluerum et quadrupedum et serpentum. No le dieron la gloria como a Dios, o se le mostraron agradecidos, sino que se dieron en vano con sus imaginaciones, y discursos, y quedó en tinieblas su necio corazón. Porque teniéndose por sabios quedaron tan necios que trocaron y transfirieron la gloria que se debía a Dios eterno e incorruptible en una semejanza imaginaria, no sólo de hombre corruptible, sino también de aves, de bestias y de serpientes. Porque la adoración de semejantes imágenes y simulacros, o ellos mismos fueron los que la enseñaron a las gentes o ellos mismos siguieron e imitaron las gentes: *Et coluerunt atque servierunt creature potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula.* Y

adoraron y sirvieron a la criatura antes que al Criador, que es bendito por siempre. Pero en ésta no hay sabiduría alguna humana, sino la verdadera piedad y religión con que rectamente se adora al verdadero Dios, esperando por premio en la compañía de los santos: no sólo de los hombres, sino también de los ángeles: *Vi sit Deus omnia in omnibus,* que sea Dios todo en todos (I *Cor.*, XV, 28).

(*Ciudad de Dios,* XIV, 28. Trad. A. de Roys. Juan de la Cuesta. Madrid, 1614.)

LA CIUDAD DE DIOS, LA CIUDAD TERRESTRE Y LA HISTORIA

Pero la casa de los hombres, que no viven por la fe, procura la paz terrena con los bienes y comodidades de esta vida temporal. Pero la casa de los hombres que viven por la fe, espera los bienes que le han prometido, eternos en la otra vida. Y de estos terrenos y temporales usa como peregrina, no de manera que se deje prendar de ellos, y que la desvíen del camino que lleva para Dios, sino para que la sustenten para pasar más fácilmente, y no acrecentar las cargas de este cuerpo corruptible, *Quod aggravat animam,* que agrava y apesta al alma. Por eso el río de las cosas necesarias para esta vida mortal es común a los unos y a los otros, fieles e infieles, y a la una y otra casa, pero el fin del uso le tiene cada uno propio y muy diverso. Y así también la ciudad terrena que no vive por la fe, desea la paz terrena, y en lo que pone la concordia que hay en el mandar y obedecer entre los ciudadanos es que tengan cierta composición y conformidad de voluntades en las cosas que pertenecen a la vida mortal. Y la ciudad celestial, o por mejor decir, la una parte de ella, la que anda peregrinando en esa mortalidad, y vive por la fe, también tiene necesidad de semejante paz, y por consiguiente mientras acá en esta ciudad terrena pasa

como cautiva la vida de su peregrinación, como tiene ya la promesa de la redención, y el don espiritual como prenda, no duda sujetarse a las leyes de la ciudad terrena con que se administran y gobiernan las cosas que son a propósito y acomodadas para sustentar esta vida mortal. Porque como es común, la misma mortalidad en las cosas tocantes a ella, guardase la concordia entre ambas ciudades. Pero porque la ciudad terrena tuvo ciertos sabios suyos a quienes reprueba la doctrina del cielo: los cuales, o porque lo pensaron así o porque los engañaron los demonios, creyeron que era menester conciliar muchos dioses a las cosas humanas a cuyos diferentes oficios, por decirlo así, estuviesen diferentes cosas sujetas, a uno el cuerpo, a otro el alma, y en el mismo cuerpo a uno la cabeza y a otro el cuello, y todos los demás a cada uno el suyo. Asimismo en el alma, a uno el ingenio, a otro la doctrina, a otro la ira, a otro la concupiscencia, y en las mismas cosas necesarias a la vida, a uno el ganado, a otro el trigo, a otro el vino, a otro el aceite, a otro las selvas o florestas, a otro el dinero, a otro la navegación, a otro las guerras, a otro las victorias, a otro los matrimonios, a otro los partos y la fecundidad, y así a los demás todo lo demás. Y como la ciudad celestial conoce a un solo Dios para reverenciarle, y entiende y sabe, pía y santamente que a El sólo se debe servir con aquella servidumbre que los griegos llaman Latria, y no se debe, sino a Dios, sucedió que las leyes tocantes a la religión no las pudo tener comunes con la ciudad terrena, y que por ellas le fuera fuerza discutir y no conformarse con ella. Y ser aborrecida de los que se sentían lo contrario, y sufrir sus odios, enojos y los ímpetus de sus persecuciones, sino es cuando alguna vez refrenaba los ánimos de los adversarios el miedo que les suponía su mansedumbre, y siempre el favor y ayuda de Dios. Así que esta ciudad celestial, mientras es peregrina en la tierra, va llamando y convocando de entre todas las gentes, ciudadanos, y por todas las lenguas va recogiendo la compañía peregrina sin atender a ninguna diversidad de cos-

tumbres, leyes e institutos, que es con lo que adquiere y conserva la paz terrena, y sin reformar ni quitar nada de ello, antes gobernándolo y siguiéndolo: la cual diversidad, aunque es varia, y diversa en diversas naciones, con todo se endereza a un mismo fin de la paz terrena, cuando no impide y es contra la religión, que nos enseña a mandar adorar a un solo, sumo y verdadero Dios. Así también la ciudad celestial en esta su pregrinación, usa de la paz terrena, y cuanto puede, salva la piedad y religión, guarda y desea la composición y conformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres, y esta paz terrena la refiere y endereza a la paz celestial. La cual de esta manera es verdaderamente paz, que sola ella se debe llamar paz de la criatura racional, es a saber, una ordenadísima y concordísima compañía en gozar de Dios, y unos de otros en Dios, y cuando llegaremos a esto, nuestra vida no será ya mortal, sino colmada, y muy certeramente vital, ni el cuerpo será animal, el cual, mientras es corruptible agrava al alma: sino espiritual, sin necesidad alguna, y del todo sujeto a la voluntad. Esta paz, mientras anda peregrinando, tiene en la fe, y con esta fe justamente vive cuando refiere todas las buenas obras que hace para con Dios, o para con el prójimo, a fin de alcanzar aquella paz, porque la vida de la ciudad, en efecto, no es solitaria, sino social y política.

(*Ciudad de Dios*, XIX, 17. Trad. A. de Roys. Juan de la Cuesta. Madrid, 1614.)

EL DON EMPIRICO DE LA HISTORIA

Pero acuérdese que entre estos sus mismos enemigos hay algunos ocultos que han de ser ciudadanos suyos, porque no piense que es sin fruto aun mientras anda entre ellos, que sufra a los que la odien y persiguen, hasta que finalmente se declaren y manifiesten. Así como tam-

bién en la Ciudad de Dios, mientras es peregrina en el mundo, hay algunos del número de ellos que gozan ahora o en ella de la comunión de los sacramentos que con todo no se han de hallar con ella en la eterna heredad de los santos, los cuales parte están ocultos y parte descubiertos, y estos también con los mismos enemigos no dudan de murmurar contra Dios, cuyo sacramento traen, acudiendo unas veces a los teatros y otras veces con nosotros a las iglesias. Pero de la enmienda aún de algunos de estos tales, mucho menos debemos perder la esperanza, pues que, entre los mismos enemigos manifestísimos y declarados, vemos que hay encubiertos algunos amigos predestinados, que aún no los conocemos: porque estas dos ciudades en este siglo, andan confusas y entre sí mezcladas hasta que se distingan en el Juicio Final, de cuyo nacimiento, progreso y debidos fines cuanto Dios me ayudare diré lo que me pareciere a propósito para gloria de la Ciudad de de Dios, la cual campeará mucho más cotejada con sus contrarios.

(*Ciudad de Dios*, I, 35. Trad. A. de Roys. Juan de la Cuesta. Madrid, 1614.)

DEPRECACION AL ALMA DE ROMA

Esto es lo que principalmente deben desear, ¡oh generoa raza de la antigua Roma! ¡Oh descendencia ilustre de los Régulos, Escévolas, Escipiones y Fabricios! Esto es lo que principalmente debes desear, esto es lo que debes diferenciar de aquella torpísima vanidad y engañosísima malignidad de los demonios. Si florece en ti naturalmente alguna cosa loable, no se purifica y perfecciona sino con la verdadera piedad, y con la impiedad se estraga y viene a sentir el rigor de la justicia. Acaba ya ahora de escoger lo que has de seguir, para que seas sin ningún error alabada, no en ti, sino en Dios verdadero. Porque entonces, bien que alcanzaste la gloria y

alabanza popular, pero por oculto juicio de la divina providencia te faltó la verdadera religión que poder escoger. Despierta, ya es de día, como has despertado ya en algunos, de cuya virtud perfecta y de lo que han padecido por la verdadera fe, nos gloriamos, pues peleando por todas partes con las inimicísimas potestades y venciéndolas, muriendo valerosamente, con su sangre, nos han ganado esta patria. A esta patria te convidamos y exhortamos, para que acrecientes el número de sus ciudadanos, cuyo asilo en alguna manera podemos decir que es la remisión verdadera de los pecados. No des oídos a los que desdicen y degeneran de ti, a los que murmuran de Cristo o de los cristianos, y se quejan como de los tiempos malos, buscando tiempos en que se pase, no vida quieta, sino que se goce al tenor de la malicia. Este nunca te agradó a ti, ni aun por la terrena patria. Ahora echa mano y abraza la celestial, por la cual será muy poquito lo que trabajarás, y en ella verdaderamente y para siempre reinarás; porque allí, no el fuego vestal, no la piedra o ídolo del capitolio, sino el que es uno y verdadero Dios: *Nec metas verum, nec tempora ponet, Imperium sine fine dabit* (Virgilio: *Ene.*, I, 278). Sin poner límites en la grandeza que ha de tener, ni a los años que ha de durar, te dará un imperio que no tenga fin. No quieras andar tras los dioses falsos y engañosos, antes los desecha y desprecia abrazando la verdadera libertad; no son dioses, son espíritus malignos a quien causa envidia y da pena tu eterna felicidad. No parece que envidió tanto Juno a los troyanos, de quienes carnalmente desciendes, los alcázares romanos cuando estos demonios que todavía piensas que son dioses, a todo género de hombres envidian las sillas sempiternas. Y tú misma, no en poca parte condenaste estos espíritus cuando con juegos los aplacaste, y a los hombres por cuyo medio celebraste los mismos juegos, los diste por infames. Déjate poner en libertad del poder de los inmundos espíritus, los cuales pusieron sobre tus cervices el yugo de su ignominia para consagrarla así y celebrarla en su nombre. A los que re-

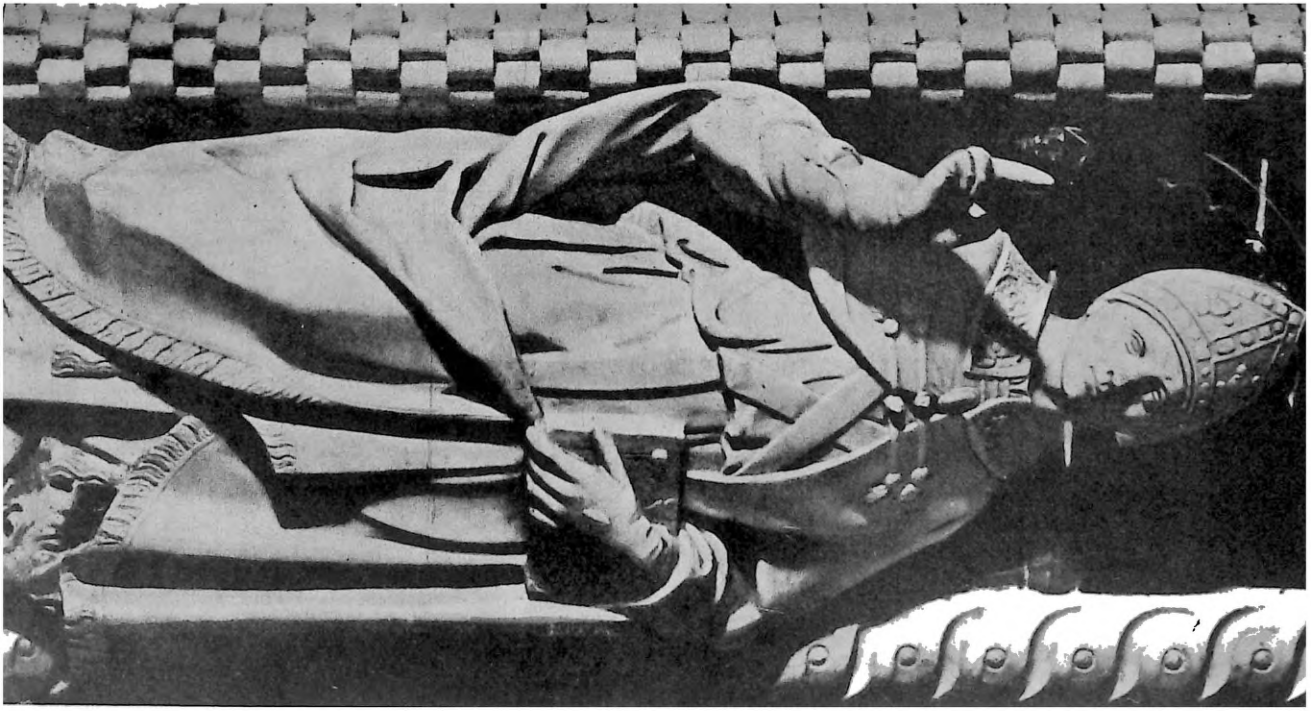
presentaban las culpas e ignominias de los dioses, los excluiste de tus honras y privilegios, ruega al verdadero Dios que exculpa de ti aquellos dioses, que se deleitan de sus culpas, o verdaderas, que es cosa ignominosísima, o falsas, que cosa maliciosísima. Bien que de tu motivo no quisiste que tuviesen parte en la ciudad los representantes y los escénicos. Despierta y abre aún más los ojos, en ninguna manera se aplaca la Divina Majestad con los medios con que acredita y profana la dignidad humana. ¿Cómo, pues, piensas tener a los dioses que gustan de semejantes honras en el número de tantas potestades del cielo, pues a los hombres por cuyo medio se les hacen estas honras? ¿Pensaste que no merecían que los tuvieran en el número del menor ciudadano romano? Sin comparación es más ilustre la ciudad soberana, adonde la victoria es la verdad; adonde la paz es la felicidad; adonde la vida es la eternidad. Mucho menos admite ella en su compañía semejantes dioses si tú en la tuya tuviste vergüenza de admitir semejantes hombres. Por tanto, si deseas alcanzar la ciudad bienaventurada, huye del trato y compañía de los demonios. Sin razón e indignamente adoran personas honestas a los que por medio de ministros torpes se aplacan. Destierra a éstos y exclúyelos de tu compañía por la purificación cristiana, como excluíste aquéllos de tus honras y privilegios por la nota y reformación censoria.

(*Ciudad de Dios,* II, 29. Trad. A. de Roys. Juan de la Cuesta. Madrid, 1614.)

ROGAD POR VUESTRO OBISPO

Y ahora, liberado del error, desembarazado de la dificultad de hacer el bien, curado de todo desinterés y disgusto de la palabra de Dios, tal vez merezcas que se te confíe la dirección de los fieles, que se te dé a gobernar y conducir la barca de una iglesia. Aparece aquí una

San Agustín, obispo. Por Andrea della Robbia (Iglesia de Santa María delle Grazie, Arezzo.



cuarta tentación. Las tempestades de la mar sacuden la iglesia y turban al piloto. Todo fiel puede, en definitiva, experimentar las tres primeras tentaciones, pero la cuarta nos es propia, y el peligro crece con los honores que se nos confieren. Cada uno de vosotros puede temer que el peligro del error le aparte de la verdad, puede temer dejarse vencer por la concupiscencia, prefiriendo seguirla que seguir al Señor entre las dificultades que ésta suscita; cada uno de vosotros puede temer que disminuya en él el gusto por la palabra de Dios o el riesgo de exponerse a la muerte por semejante tibieza. Pero la tentación que viene del gobierno de las almas, la tentación del peligro que va unido a la dirección de una iglesia, nos afecta de un modo particular. ¿Y podríais ser vosotros indiferentes a este peligro cuando la barca amenaza hundirse? Os digo esto por miedo a que, bajo pretexto de que esta cuarta tentación nos afecte especialmente, no por ello os inquietéis menos, ni flaqueéis en vuestras oraciones por nosotros cuando debéis con más motivo continuarla, ya que sois los primeros expuestos al naufragio. Pues qué, hermanos míos, ¿acaso porque no sois vosotros los que manejáis el timón, no por eso dejáis de ser pasajeros en la misma barca?

(*Enarratio in Psalmum* 106, 7.)

LOS DESGARRAMIENTOS DE LA VIDA APOSTOLICA

Cuando se trata de castigar o no, ¡qué compromiso! Todo lo que deseamos es contribuir a la salvación de aquellos en cuyo provecho nos decidimos a usar del rigor o de la indulgencia. Y la medida a usar en el castigo —pues hay que tener en cuenta no solamente la naturaleza y número de las faltas, sino también las fuerzas morales de cada uno, lo que el culpable puede o no soportar, pues de otro modo el castigo significaría detenerle

San Agustín, por N. d'Haguenau.
(Isenheim.)

en el progreso y hasta exponerle a nuevas caídas—, ¡qué tarea tan misteriosa y enigmática! Me pregunto incluso si el temor del castigo suspendido sobre los hombres no ha corrompido a más de los que ha corregido. ¿Y no ocurre también que al castigar al culpable, a menudo éste se pierde, y que dejándole impune se pierde otro? Confieso que en esta materia me equivoco todos los días y que ignoro cuándo y de qué manera debo observar las palabras del Apóstol: "Reprended ante todos a los que pecan a fin de inspirar temor a los otros" (I *Tim.*, V, 20). Y por otro lado las palabras de Cristo: "Si tu hermano ha pecado, corrígele entre tú y él, a solas" (*Mat.*, VII, 1). O estas otras del apóstol: "¿Quién eres tú para juzgar al siervo ajeno? Para su Señor se mantiene o cae, y se mantendrá porque poderoso es el Señor para mantenerle en pie" (*Rom.*, XIV, 41). ¡Cuántas incertidumbres en todo esto, mi querido Paulino, santo varón de Dios! ¡Cuántas cosas por las que temblar y cuántas tinieblas! ¿Y las mismas divinas Escrituras no las tengo que palpar más bien que exponer? En la mayor parte de los textos procuramos comprender más de lo que sabemos para tratar de encontrar un sentido definitivo. Esta reserva llena de inquietud vale más que las afirmaciones temerarias. ¿Es que no hay muchos casos en que el hombre que no juzga según la carne (esta carne que el apóstol llama muerte), escandalizará en grado sumo a aquel que aún juzga según la carne? También es muy peligroso decir lo que se piensa, muy penoso no decirlo y en extremo pernicioso decir lo contrario. Cuando, creyendo no hacer uso más que de la franqueza de una caridad fraterna no ocultamos nuestra desaprobación de los propósitos o los escritos de los que están en la Iglesia, atribuyéndonos nuestra actitud no a un sentimiento de benevolencia, sino a un sentimiento de envidiosa hostilidad, ¡ah, qué pecado se comete a nuestro respecto! Y de modo parecido cuando los demás critican nuestra manera de ver a los que prestamos la ocasión de ofendernos más bien que la de inducirnos al buen camino, ¡qué pecado cometemos ha-

Consagración de San Agustín (siglo XV).
(Museo de Barcelona.)

cia ellos! De aquí es de donde nacen las enemistades, incluso entre amigos íntimos que se amaban tiernamente: olvidados del precepto apostólico, se enfrentan uno con otro, se muerden, se devoran recíprocamente ¡y corren grave riesgo de perderse! "Quién me dará alas como a la paloma y volaré y sosegaré" (*Ps.*, 54, 7).

¿Es tal vez porque los peligros presentes nos parecen más temibles que los que no hemos experimentado? ¿Es realmente así? Pero me parece que la soledad y las tormentas del desierto son menos penosas que las que sufrimos o tememos entre la gente.

(*Carta* 95, 3-4.)

SUFRIR POR LA IGLESIA

También la Divina Providencia permite a menudo que por causa de graves sediciones de los hombres carnales sean los hombres justos desterrados de la Iglesia Católica

lica. Si las víctimas de este injusto castigo lo soportan todo con paciencia por la paz de la Iglesia sin fomentar los movimientos cismáticos o heréticos, darán ejemplo de la rectitud de sentimientos y de la sincera caridad con que debe servirse a Dios. El anhelo de tales hombres es el de regresar a puerto una vez pasada la tempestad, o bien si no pueden hacerlo, ya porque la tempestad se prolongue, ya porque teman suscitar con su presencia una nueva y más furiosa, se mantienen en la voluntad de mirar por el bien de los propios sediciosos a cuya turbulencia cedieron, defendiendo hasta la muerte y sirviendo mediante su testimonio aquella fe que saben predica la Iglesia Católica. Estos reciben su corona secretamente del Padre que ve lo interior oculto. Tal clase de hombres es rara, pero no sin ejemplos, e incluso más frecuentes de lo que pueda creerse.

(*De vera religione*, 6, (11).

LA APELACION AL BRAZO SECULAR

(La teoría)

Es preferible sin duda llevar a los hombres al amor de Dios por la instrucción, que obligarlos a ello por el temor y dolor de los castigos. Pero puesto que hay hombres a los que la dulzura e instrucción hacen mejores, no debemos por ello olvidar a los que no lo son. La experiencia nos ha demostrado y demuestra aún a diario, que el empleo del dolor y el temor ha sido provechoso a muchos que se han mostrado en consecuencia más dispuestos a instruirse y a poner en práctica lo que habían aprendido de palabra. Algunos objetan esta máxima de un autor profano: *Mejor es, creo yo, retener a los hijos por la vergüenza y la bondad que por el miedo* (Terencio). Esto es cierto, pero si bien es cierto que la bondad hace mejores, no es menos cierto que existe un gran número que sólo el temor puede corregir. En efecto,

como respuesta a la objeción anterior, leemos en el mismo autor: *Tú, que no sabes obrar rectamente si no es forzado por el castigo.* Es por esto por lo que la Santa Escritura ha dicho respecto a los que mediante el empleo de la bondad se hacen mejores: *No hay temor en la caridad, sino que la perfecta arroja al temor* (I *Juan,* IV, 18). Y dice en otro lugar en ocasión de aquellos a los que sólo el temor puede corregir y que son siempre los más: *No es con palabras con lo que se enmendará el siervo obstinado. Aunque comprenda no obedecerá (Prov.,* XXIX, 19). Al decir que las palabras no le corregirán, no por eso nos manda la Escritura abandonarlo, sino que nos avisa cómo hay que corregirle, pues de otro modo no diría: *Las palabras no le corregirán,* sino solamente: No se corregirá. Nos enseña en otro lugar que no solamente el mal servidor, sino el hijo insubordinado deben ser corregidos a golpes. *Le azotas con la vara,* dice, *pero salvas su alma de la muerte (Prov.,* XXIII, 14); y en otro lugar: *Quien da paz a la vara aborrece a su hijo (Proverbios,* XIII, 15). Dadme alguno que con fe, inteligencia y todas las fuerzas de su alma diga: *Mi alma tiene sed de Dios vivo, ¿cuándo iré y apareceré en su presencia? (Ps.,* 41, 3). Tal hombre no tiene necesidad de penas temporales ni de leyes imperiales, ni de penas infernales, porque el bien que más desea es el de estar unido a Dios, y para quien la privación de esta suprema felicidad, o el solo retraso de gozarla, es el mayor suplicio. Sin embargo, antes de ser buen hijo y de decir: *Deseamos estar libres de las ligaduras del cuerpo para estar con Cristo (Phil.,* 1, 23), muchos como malos servidores tienen necesidad de ser llamados por el Señor con la vara de las penas temporales...

¿Por qué, pues, la Iglesia no habrá de emplear la fuerza para obligar a sus hijos a volver a ella, siendo así que estos hijos perdidos la emplean a su vez para hacer caer a otros? Sin embargo, antes de la promulgación en Africa de aquellas leyes que obligaban a algunos a tomar parte en el festín divino, algunos de nuestros hermanos

—entre los cuales yo me cuento—pensaban que a pesar del furor de los donatistas no se debía pedir a los emperadores la supresión completa de la herejía imponiendo graves castigos a los que desearen vivir en ella. Estimábamos que era preferible tomar medidas para preservar de sus furores y de sus violencias a los que enseñaban la verdad católica mediante la palabra o la lectura... Es decir, que mediante las quejas de los fieles que hubieran sido víctimas de sus excesos los magistrados habrían hecho pagar la multa (prescrita por el emperador Teodosio) a los obispos y ministros de la herejía donatista. Creíamos que estos herejes serían así asustados, no osando entregarse a sus crueldades habituales, podríamos entonces enseñar y practicar libremente la religión católica. Nada habría sido forzado pero cada uno habría podido, según su voluntad, abrazarla y seguirla sin temor, con lo que nos habríamos visto libres de simuladores y falsos católicos. Teníamos en contra nuestra la opinión de algunos hermanos más experimentados y de más edad. A pesar de todo conseguimos que se pidiese a los emperadores lo que antes dije, y así se decretó en nuestro concilio y fueron enviados delegados a la corte.

Pero la misericordia de Dios... quiso que esta diligencia quedase sin efecto. Habíamos sido precedidos ante el emperador por las quejas de los obispos que habían sufrido grandes males por parte de los donatistas y que habían sido arrojados de sus sillas... Una ley había sido ya promulgada para detener y aun suprimir enteramente, la bárbara y violenta herejía de los donatistas, para los que toda indulgencia parecería más cruel que su propia crueldad.

(*Carta* 185.)

LA APELACION AL BRAZO SECULAR

(La práctica)

Al comisario imperial Marcelino, encargado de la represión de los donatistas

He sabido que estos circonceliones y clérigos del partido donatista que la autoridad pública había transferido de la jurisdicción de Hipona a tu tribunal habían sido oídos por ti, y que la mayor parte de entre ellos se habían confesado reos de homicidio cometido contra la persona del presbítero católico Restituto y de heridas causadas a Inocencio, otro presbítero católico a quien arrancaron un ojo y cortaron un dedo. Este asunto me causa la más viva inquietud, pues temo que vuestra excelencia quiera castigarlos con todo el rigor de la ley, haciéndoles sufrir lo que ellos hicieron.

Por tanto, mediante esta carta, invoco la fe que tienes en Jesucristo, y en nombre de su divina misericordia, te pido que no lo hagas, ni lo permitas. En efecto, aunque pudiéramos parecer extraños a la muerte de estos hombres sometidos a vuestro tribunal—no por acusación nuestra, sino por el celo de quienes les ha sido confiado el cuidado de la salud pública—, no queremos que los sufrimientos de los servidores de Dios sean vengados según la ley del Talión con suplicio semejante. Mas con esto no queremos impedir que se reprima el castigo de estos malvados. Deseamos que estos hombres, sin perder la vida, y sin ser mutilados, sean conducidos por la observancia de las leyes, de su furiosa iniquidad a la calma y buen sentido y desviados de una energía perniciosa para ser empleados en cualquier trabajo útil. También esto es, es cierto, una condena, pero ¿no podemos convertirlo en un beneficio más bien que en un suplicio, que, no dejando lugar a la audacia del crimen, permite el arrepentimiento?

Tú, juez cristiano, cumple el deber de padre amante. Acuérdate en tu cólera contra el crimen de dejar sitio

a un sentimiento de humanidad y no ejerzas la misma pasión de venganza al castigar los atentados de los pecadores. Aplica más bien tu voluntad a cuidar y curar las heridas de los pecadores. No renuncies al celo paternal que desplegaste para obtener la confesión de tantos crímenes sin extender a los reos en el potro ni entregarlos a los garfios de hierro, ni al fuego, sino solamente a los azotes, método de corrección al que han recurrido todos los maestros que enseñan las artes liberales, los mismos padres y aun los obispos en lo pleitos. No castigues severamente lo que has descubierto suavemente, pues es mucho más importante y necesaria la investigación que el castigo de los crímenes.

No olvides, en fin, que tu misión tiene por fin los intereses de la Iglesia. Te aseguro que esto es útil a la Iglesia Católica, o para no sobrepasar los límites de mis atribuciones, que es ventajosa a la Iglesia de la diócesis de Hipona. Si no quieres escuchar al amigo que te solicita, escucha al obispo que te aconseja. Hablando a un cristiano casi me atrevería a decir, de un asunto de tal naturaleza, que no debes despreciar al obispo que ordena, ¡oh ilustre señor!, que eres hijo predilecto entre nosotros. No arrojes una reciprocidad de penas inflingidas a sus enemigos un mal día sobre las pruebas y sufrimientos de dos católicos servidores de Dios que deben servir a la edificación de los fieles. Ablanda el rigor de tus juicios y no olvides, como hijo de la Iglesia, poner de relieve tu fe y la mansedumbre de tu madre.

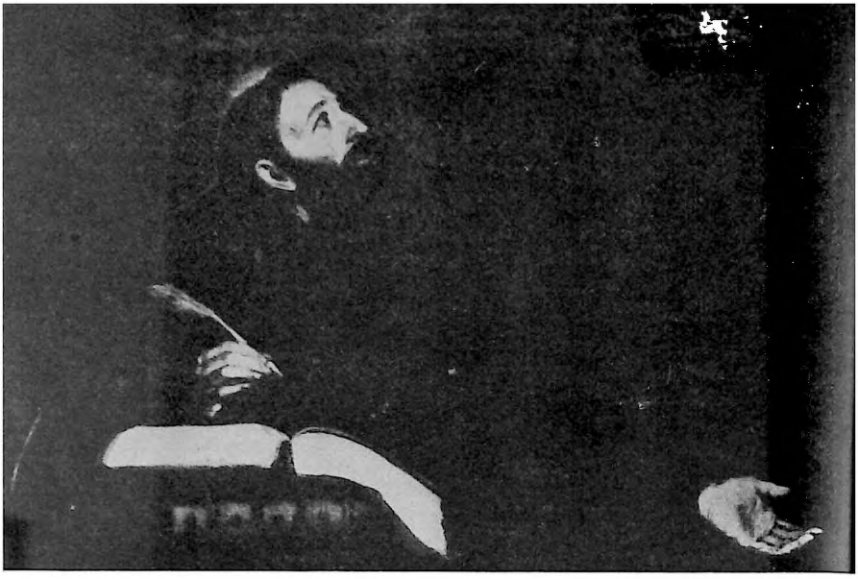
¡Que Dios Todopoderoso te colme de toda suerte de bienes, eximio señor, y de mérito insigne, queridísimo hijo!

(*Carta* 133.)

TRES VERSOS

San Agustín nos ha conservado, reproduciéndolos en la Ciudad de Dios (XV, 22), *tres versos de un poema que él había compuesto en* Elogio del Cirio *(pascual: sin duda*

San Agustín, por Giustino Menescardi. (Venecia.)



San Agustín, inspirado, por Murillo (Cádiz).

pieza análoga al ALELUYA *de la liturgia romana, realizada por un autor desconocido—¿quizá San Ambrosio?—aproximadamente en la misma época en que vivía nuestro Santo), tres versos, de tan gran belleza e intensidad, que obligan al traductor a parafrasearlos, en los que se condensa todo el optimismo antimaniqueo, toda la severidad antipelagiana:*

HAEC TUA SUNT; BONA SUNT QUIA TU BONUS ISTA CREASTI.
NIL NOSTRUM EST IN EIS, NISI QUOD PECCAMUS AMANTES,
ORDINE NEGLECTO, PRO TE, QUOD CONDITUR ABS TE.

(Todas las cosas son tuyas y son buenas porque han sido creadas por Ti, que eres el bien. Nada hay en ellas que venga de nosotros a no ser el pecado por el cual, subvirtiendo el orden, amamos en vez de a Ti, lo que viene de Ti.)

Estos versos pueden fácilmente ser comentados comparándolos con otros pasajes de sus obras, por ejemplo:

las Confesiones, *así dice en el v. I al hablar de la leche de sus nodrizas:*

Puesto que querían darme por un ordenado afecto, aquello que de vuestra abundancia habían recibido. Pues para ellas era un bien el bien que ellas me hacían y que no era de ellas, sino que por ellas me venía, pues Vos, Dios mío, de todos los bienes sois origen, y de Vos, Dios mío, toda mi salud depende. Esta verdad entendíla más tarde, por las voces que me habéis dado por todas las dádivas vuestras, interiores y exteriores.

Es en el v. 2, donde el pesimismo puede, acaso, parecer excesivo y al que opondrá una interpretación más positiva:

¿Qué hay de un tal ser animado que no sea admirable y digno de loor? Pero todos estos dones, dones son de Dios, pues no fuí yo quien me los di a mí mismo. Y todo esto es bueno, y todo esto era *mi yo.*

San Agustín habla repetidas veces de su doctrina sobre el orden en el amor, así en el v. 3; dice:

Por todas estas cosas y otras semejantes, admitimos el pecado cuando, por una inmoderada propensión a esta suerte de bienes ínfimos, abandonamos a Vos, Señor Dios nuestro, y a vuestra verdad y a vuestra ley. Tienen, pues, estas cosas terrenas y bajas sus deleites, pero no son como mi Dios, que hizo todas las cosas...

(*Confesiones*, I, 6; I, 26; II, 5. Trad. Lorenzo Riber. Colec. "Joya", Aguilar.)

Y HASTA LOS MISMOS PECADOS...

Paul Claudel encabezó su Soulier de Satin *con el epígrafe:* "Etiam peccata.—Saint Augustin". *La idea es, en efecto, de este último, quien la ha expresado así con frecuencia.*

En el mundo no hay nada, ni siquiera lo que llamamos

mal, que no esté bien ordenado y en su sitio, de tal modo, que haga resaltar el bien que agrada de antemano y que es más digno de elogio cuando se le compara con el mal. En efecto, al Dios todopoderoso, aquel que como a tal reconocen hasta los infieles, *pertenece el soberano dominio; de todas las cosas (Enëida,* X, 100), puesto que es soberanamente bueno, no dejaría jamás un mal cualquiera existir en las obras si no fuera lo bastante poderoso y bueno para hacer salir un bien aun del mismo mal.

(Enchiridion, 3 (11).

Es para los predestinados que aman a Dios, para quienes hace que todas las cosas se cambien en bien y, de tal manera, todas las cosas que si alguno de entre ellos se desvían, cambia en bien hasta su desvío haciéndoles volver más humildes y más sabios. Pues aprenden a gozarse con temblor en la vía de la justicia, sin atribuirse presuntuosamente la seguridad con que caminan y no diciéndose: *Ya nunca caeremos (Ps.,* 29, 7). Por lo cual el profeta les dijo: "Servid al Señor con temor y alborozaos en El con temblor para que el Señor no se irrite y no perdáis el camino de la justicia" *(Ps.,* 2, 11).

(De correptione et gratia, 9 (24).

En cuanto a las palabras mismas que ha utilizado Claudel para resumir este pensamiento se encuentran también, a decir verdad, en San Agustín, pero, dato mordaz, expresando una objeción a la que se va a oponer y que rechazas.

Se me objeta: Si nuestra propia miseria contribuye a la perfección del universo le habría faltado algo a esta perfección si todos fuéramos bienaventurados para siempre. Por lo cual, si el alma no cae en la miseria más que pecando y nuestros propios pecados *(etiam peccata nostra)* son necesarios a la perfección del universo tal y como Dios lo ha hecho.

He aquí mi respuesta: Ni son los pecados en sí, ni la misma miseria los que son necesarios para la perfección del universo, sino las almas como tales almas...

(*De libre arbitrio,* 111, 9 (26).

Sin embargo, no es Claudel el primero en haber empleado estas palabras arrancadas a un concepto; él no ha hecho más que seguir una tradición medieval atestiguada por lo menos desde principios del siglo XII.

(*Honorius Augustodunensis,* Elucidarium, 11, 29.)

LA LEYENDA DEL ANGEL: FE Y RAZON

Un episodio legendario ha sido reproducido con predilección por los pintores del Renacimiento, hasta el punto de convertirse en lo más característico de la iconografía de San Agustín: Paseando un día el santo por la orilla del mar, encuentra a un niño atareado en traspasar con una concha el agua del océano a un pequeño agujero abierto en la arena. El niño, que resulta ser un ángel, dice a San Agustín, asombrado por este vano empeño: "Será más fácil para mí hacer entrar toda el agua del mar en este pequeño agujero que para ti explicar la parte más pequeña del misterio de la Trinidad".

El episodio anterior no es más que una leyenda que hizo fortuna durante los siglos XIII y XV, y desplazada por un "scholasticus" anónimo (el agua que trata de trasvasar es la del Sena), a San Agustín a Lafranco (muerto en 1069, maestro de San Anselmo), y más tarde la leyenda se traslada a Alain de Lille (muerto en 1203).

La leyenda, en nuestra opinión, está particularmente mal traída, ya que implica un contrasentido total con el espíritu que animaba a la búsqueda teológica de San

Agustín y, en particular, a su De Trinitate. *A un corresponsal que se preguntaba precisamente sobre este misterio, pareciéndole dudoso o desconocedor del esfuerzo recional de elaboración, nuestro doctor le replicó:*

Me dices que es necesario alcanzar la Verdad por la fe, más bien que por la razón. Según lo que tú dices, deberías preferir y especialmente a propósito de la Trinidad, cuestión de fe por excelencia, contentarte con seguir la autoridad de los santos en lugar de pedirme a mí que te dé, a fuerza de razón, la inteligencia. Y cuando yo me esfuerce por introducir en la inteligencia tan gran misterio—lo que no podría lograr sin la ayuda de Dios—, ¿qué otra cosa haría sino darte razón en la medida de lo posible? Si te crees, pues, bien fundado al recurrir a mí, o a cualquier otro maestro, para comprender lo que crees, corrige tu fórmula: No se trata de rechazar la fe, sino de contemplar, a la luz de la razón, lo que ya admitías en la firmeza de tu fe.

Que Dios nos libre de pensar que ocultó en nosotros esa facultad por la cual nos creó superiores a otros animales. A Dios no agrada que la fe nos impida recibir o preguntar la razón de lo que creemos, pues ni siquiera podríamos creer si no tuviéramos almas razonables. En aquello que pertenece a la doctrina de la salvación y que no podemos comprender aún, pero que algún día comprenderemos, es necesario que la fe preceda a la razón, ésta purifica así al corazón y le hace capaz de recibir y soportar la luz de la gran razón. Así es esta misma razón la que habla por boca del profeta cuando dice: "Si no creéis no entenderéis" *(Isaías,* VII, 9). Aquí destruye las dos cosas aconsejándonos por comenzar a creer a fin de poder comprender lo que creemos. Así es la razón la que busca que la fe la preceda (si lo que dice el profeta no fuera racional, sería irracional, cosa que Dios nos libre de pensar), luego si es razonable que la

San Agustín y el ángel, por Rubens.
(Iglesia de Santo Tomás, Praga.)

fe preceda a la razón, en ciertas grandes verdades, no hay duda de que la misma razón que nos persuade de esto, preceda a la fe: así hay siempre una parte de razón que precede.

(*Carta* 120, I (2-3).

Estela cristiana del siglo IV. (Hipona.)

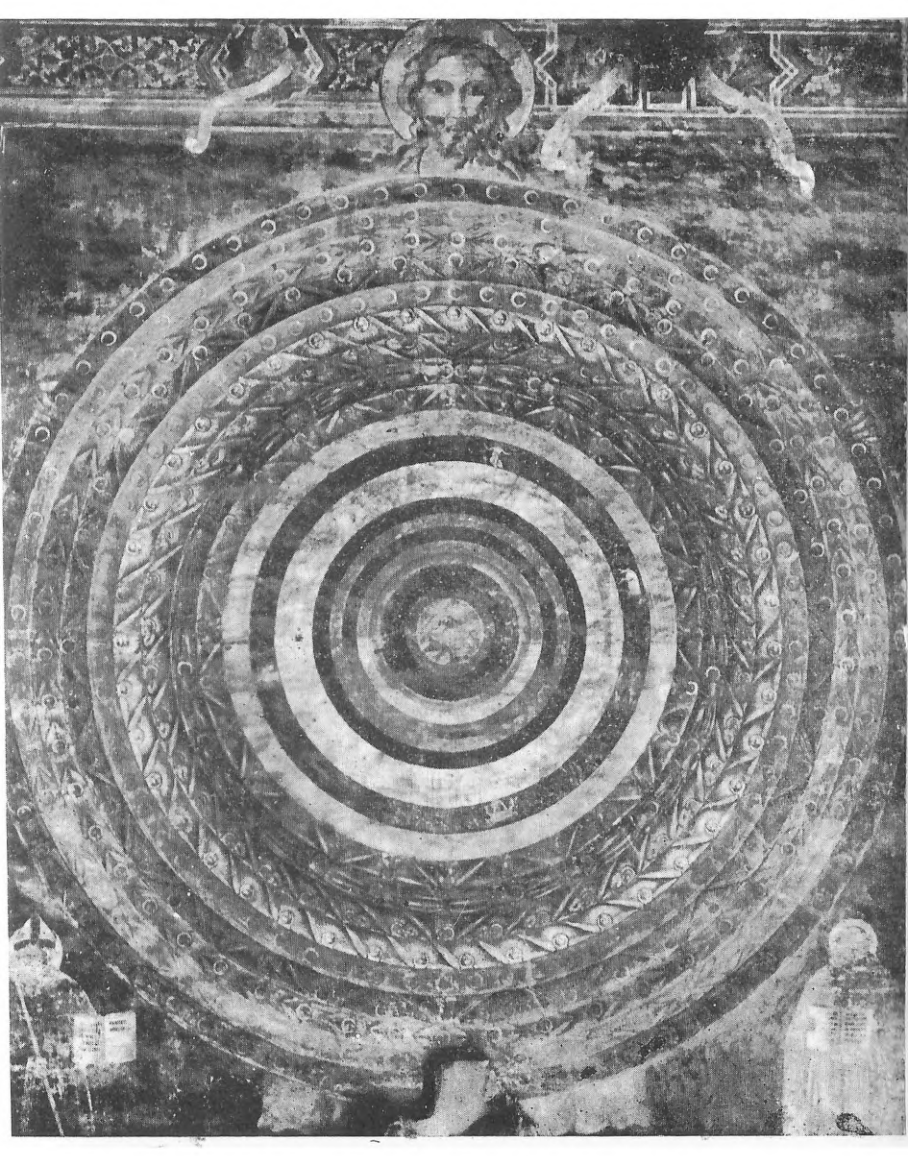
EL AGUSTINISMO

DIECISÉIS siglos nos separan de San Agustín. ¿Nos separan en realidad? Digamos más acertadamente que nos unen, pues este dilatado período no es, en modo alguno, un vacío, sino un todo penetrado de su presencia, de su gloria, de su influencia, sin hablar de los ásperos debates que han motivado la interpretación de los delicados matices de su pensamiento. Si su nombre llama tan poderosamente nuestra atención es tanto como por su ser en sí, como en gracia a todo lo que los dieciséis de tradición de la Cultura Occidental han colocado bajo su invocación.

EL FIN DE LA ANTIGÜEDAD

Ya vimos cuál fuera, en vida suya, el esplendor que irradiaron la obra y el pensamiento del obispo de Hipona. Sus menores producciones eran ardientemente solicitadas, llegando a suceder, merced a la complicidad de los sacerdotes que le rodeaban, que el público tenía conocimiento de ciertos textos incluso antes de que él mismo llegase a "editarlos" (es decir, a ponerlos en circulación [1]). A causa de la indiscreción de sus mensajeros, algunas de sus cartas eran interceptadas en el camino, copiadas y difundidas por sus propios admiradores. Así San Jerónimo percibió cierto día el escándalo que promovía en Italia una carta, bastante subida de tono, que San Agustín le había expedido y que él no había recibido toda-

[1] Las notas y referencias a este capítulo se encuentran en la pág. 204.



El sistema del mundo entre San Agustín (izquierda) y Santo Tomás (derecha), por Pietro di Puccio d'Orvieto. (Cementerio de Pisa.)

vía [2]. Toda una corte de amigos y discípulos entusiastas se ocupan activamente en difundir su influencia; algunos, que no son ciertamente los menos activos, no le conocen más que a través de sus escritos y, sin embargo, se sienten fuertemente atraídos por su personalidad, aun sin haber llegado a conocerle jamás. Tal es el caso de San Paulino de Nola, en Campania; el de Próspero de Aquitania, que hizo su aparición en Marsella durante los años 427-428 trasladándose más tarde a Roma, donde llegará a ser secretario del papa San León, a cuyo lado se ocupará a fondo en narrar la disputa pelagiana con la ingeniosa e incansable actividad de un reportero.

Para todos ellos, San Agustín es el maestro [3] apasionadamente admirado, escuchado y seguido, de quien no se habla más que en términos encomiásticos. *O vere artifitiosa apis Dei.* ¡Oh abeja de Dios! Abeja verdadera destinada a hacer miel, llena del néctar divino del que se desprende la misericordia, la verdad... El Señor es bendito por tu boca, por tu fiel ministerio. Te haces eco de lo que el Señor te canta y respondes tan bien que todo lo que parte de su plenitud puede venir hacia nosotros recibiendo más graciosidad al pasar por tu hermoso lenguaje, rapidez, claridad, tu casto y simple ministerio [4]...

Pero San Agustín tenía algo más que amigos: a medida que, hostigado por Juliano de Eclana, se ve obligado a precisar su postura con respecto a los difíciles problemas de la predestinación y de la gracia, suscita en un sector del públco una oposición cada vez más resuelta que se hace notar sobre todo en Provenza—allí donde se ejerce el celo un tanto indiscreto de Próspero—, en los medios monásticos de Lérins y Marsella, donde reina la influencia de Juan Casiano, llegado, en el ocaso de su vida, para traer a los monjes de Occidente la sabiduría que había aprendido junto a los grandes maestros espirituales de Palestina, Egipto y Constantinopla. Técnico consumado de la *interview,* Casiano redacta al día siguiente de la aparición del tratado agustiniano *De Correp-*

tione et gratia su "XIII conferencia con los Padres del Desierto", donde—como un Jean Guitton prolongando hábilmente sus *Diálogos* con M. Pouget—pone sus ideas sobre el tema en boca del abad Germanos de Panephysis, ¡a quien había visitado en el delta del Nilo unos cuarenta años antes!

Esta réplica no fué hecha sin pasión ni deseo de polémica posterior. Cuando Agustín muere en el año 430, la disputa está en todo su apogeo, y como fácilmente puede adivinarse, los agustinianos no se dieron por vencidos, y con Próspero a la cabeza, que tanto en verso como en prosa fustiga al "Conferenciante" contra los in-gratos (entiéndase los negadores de la gracia, ingratos sobre todo para con Dios, palabra llena de significado y muy frecuente en las cartas de la época). Como sucede siempre en casos semejantes, cada adversario trata de ingeniárselas para hacer caer al otro en la herejía implícita que lleva en sí. Bastaba exagerar ligeramente las rígidas fórmulas agustinianas, para definir el nefasto error de los "predestinacionistas", que creen que Dios rechaza a los que no han practicado más que el bien y les induce al mal para poder enviaros así al infierno por toda la eternidad [5]. Más fácil aún era descubrir en el pensamiento de Casiano el germen inquietante de un posible retroceso hacia el más negro pelagianismo: pues, si el hombre solo y por sus propias fuerzas posee la iniciativa y mérito del primer movimiento, *initium fidei,* que le lleva hacia Dios, y puesto que la gracia puede dejar de seguirle, ello supondría atribuirnos la salvación a nosotros mismos y no a Dios; en esto consiste la herejía erróneamente llamada por los modernos "semipelagianismo", ya que tal posición no tiene su origen en Pelagio, sino que es consecuencia de una reacción espontánea surgida contra los extremos del agustinismo y cuya raíz debe buscarse en las enseñanzas tradicionales de los Padres Griegos que Casiano trasladó torpemente a una problemática occidental para la cual no estaba preparado. La disputa dió ocasión al papa Celestino para pronunciar solemnemente un

elogio de Agustín, unos nueve meses después de la muerte de éste, y que inició una larga serie de homenajes escalonados a lo largo de los siglos: "La vida y los méritos de Agustín, de santa memoria, le han mantenido siempre dentro de nuestra comunión, sin que jamás haya sido rozado por la más leve sombra de sospecha; le recordamos como a un hombre de tan gran saber, que mereció ser contado por mis predecesores entre el número de los grandes maestros", *inter magistros optimos* [6].

Esta intervención no fué suficiente, sin embargo, para poner término a una controversia que, con oscilaciones alternadas de calma y virulencia, se había de prolongar durante todo un siglo. Su desenlace no tendrá lugar hasta el año 529, con el segundo concilio de Orange, donde, gracias a los esfuerzos de San Cesáreo de Arlés, el "semipelagianismo" fué definitivamente condenado La posición entonces adoptada—que la ortodoxia católica no ha dejado de mantener—ha sido definida como un "agustinismo mo-

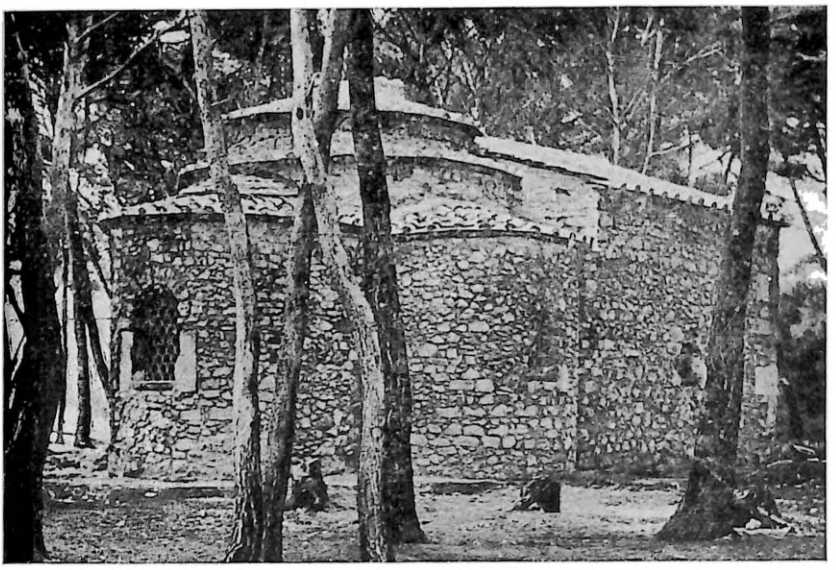
Sarcófago de San Casiano (siglo V). (Museo Borely, Marsella.)

derado", significando con esto que se estableció en retirada con relación a las conclusiones a la vez lógicas e implacables a que el mismo San Agustín había acabado

Inscripción del Papa Celestino I. Mosaico del siglo V.
(Iglesia de Santa Sabina, Roma.)

por dejarse llevar. En consecuencia, no ha sido vana, por torpes que parezcan sus esfuerzos, la lucha mantenida por los partidarios de un sentido más auténtico de la bondad de Dios y de su voluntad de salvar a todos los hombres.

Nos haríamos, asimismo, falsa idea de estos buenos lerinianos y marselleses, si los imagináramos decididos adversarios de la doctrina de San Agustín. Por el contrario, estos hombres sabían ver en él algo más que la sola teoría de la predestinación y apreciaban el valor de su obra [7]. Sería igualmente un grave error (y la indicación hecha aquí para esta primera época del agustinismo valdrá para las que seguirán después) el limitar la influencia agustiniana al aspecto técnico de la teología de la gracia y la justificación. La historia le encuentra presente siempre en los más diversos dominios del pensamiento, de la cultura y de la vida religiosa. Es difícil imaginar, sin haberlo comprobado previamente, hasta qué punto el ejemplo y las enseñanzas de San Agustín modelarán la tradición latina. Con más justos títulos aún que Virgilio, merece San Agustín ostentar el nombre de "Padre del Occidente".



Abadía de Lérins. Capilla de la Trinidad (s. VI).

Los Orientales no se equivocaron. Cuántas veces, al discutir con ellos, griegos, ortodoxos o rusos, se les oye emplear esta acertada expresión: "*Vuestro* Agustín"... Y de hecho, cada vez que se trata de discutir cualquier tema doctrinal, ya se trate de filosofía, de teología o de espiritualidad, se llega, casi siempre, en un momento decisivo, a la intervención original de San Agustín: representa en nuestro Occidente el mismo papel que en Oriente se atribuye, a menudo, al gran Orígenes, y resulta difícil precisar quien de los dos ha puesto más ideas en circulación.

El valor intrínseco de la obra agustiniana no basta a explicar este éxito asombroso; hay que tener en cuenta la situación un tanto paradójica que ha sido llamada a ocupar en la Historia. La comparación con Orígenes, tradicional desde San Isidoro de Sevilla, es, en efecto, equí-

Hebilla de cinturón (marfil) de San Cesáreo, arzobispo de Arlés (502-542). (Tesoro de la Iglesia Mayor de Arlés.)

voca, ya que el desarrollo de las dos grandes tradicciones patrísticas, la griega y la latina, no ha sido paralelo. No olvidemos que el cristianismo nació en Oriente y que ha seguido teniendo durante mucho tiempo rasgos helénicos. Frente al desarrollo precoz y complejo del pensamiento grecocristiano, el Occidente fué muy tardo en adquirir conciencia de sí mismo y en afianzarse maduramente.

Cierto que va a extenderse bien pronto por el mundo latino una nueva manera de pensar, de sentir, de vivir la fe cristiana. No faltan las personalidades originales, de Tertuliano a Mario Victorino (el precursor de Agustín en materia trinitaria), pero es necesario esperar hasta la llegada del obispo de Hipona para encontrar una teología occidental verdaderamente completa, formada y autónoma. Y es en San Agustín en quien se resume. Por importante que fueran las aportaciones originales anteriores, todos los demás nombres palidecen al lado del suyo; como lo subraya, en la primera mitad del siglo VI, la leyenda de ese fresco de Letrán, que es la más antigua representación iconográfica de nuestro santo: *Diversi diversa Patres, sed hic ommia dixit Romano eloquio, mystica sensa tonans!* "Los diversos Padres han explicado diversas cosas, pero sólo él las dijo todas en latín, explicando los misterios con el trueno de su voz".

Pero, sin duda, la tradición eclesiástica nunca consintió resumirse en él, y así ha desligado de la serie de los Padres de la Iglesia, el grupo de los cuatro *majores doctores*, en el que la figura de San Agustín aparece aso-

Inscripción del fresco de San Agustín, en Letrán.

ciada a las de sus dos grandes contemporáneos, Ambrosio y Jerónimo, y a su heredero el papa San Gregorio el Magno (590-604); pero merece destacarse el hecho de que uno de los más antiguos documentos donde se esboza esta selección otorga a San Agustín el puesto de honor.

Miniatura del interior del díptico de Boecio, lado derecho. (Brescia, Museo cristiano, siglo VII.)

Y eso no es todo. Podría decirse, esquematizando al máximo, que San Agustín es a la vez el primero y el último de los grandes doctores de la antigüedad latina. Efectivamente, en Oriente la tradición patrística va a prolongarse sin solución de continuidad a través de toda la época bizantina, durante un milenio todavía. Muy al contrario, la destrucción del Imperio bajo el ataque de las invasiones germánicas precipita al Occidente en las tinieblas de una barbarie, de la que la nueva Europa, la Europa medieval, soldrá muy lentamente.

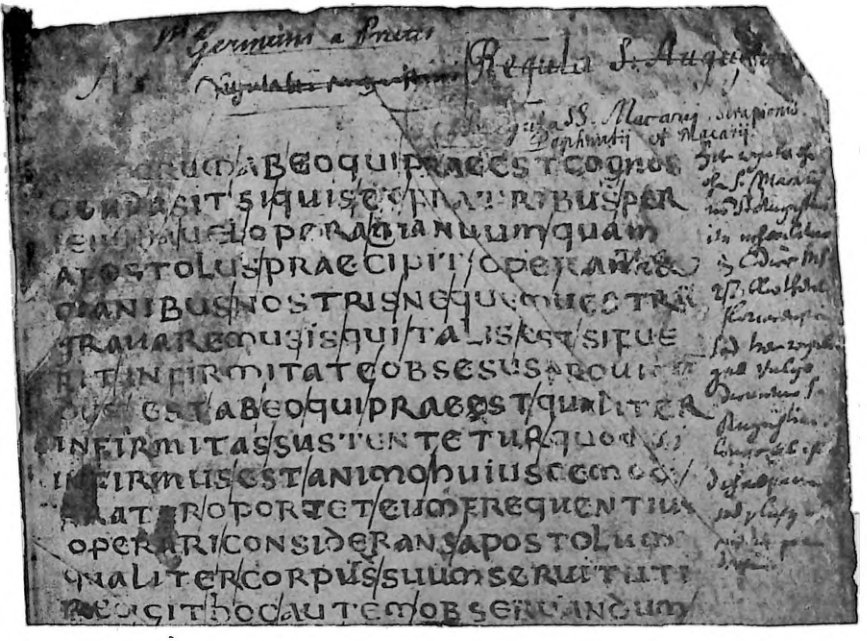
Tan pronto como muera Agustín, la decadencia se precipita. ¿Cómo asombrarse, pues, de no encontrar tras él más personalidades que la de Gregorio el Magno? Este mismo hecho explica la magnitud de su influencia. Mien-

tras en el Occidente quedó algo de la tradición antigua, el pensamiento gravitó en la órbita agustiniana.

Esto es cierto, como era de esperar en Africa, donde el catolicismo tuvo que librar una dura batalla defensiva contra el arrianismo de sus nuevos amos, los vándalos. La figura más notable de la época, Fulgencio de Ruspe, mereció el sobrenombre tan característico de *Augustinus abbreviatus,* un pequeño Agustín. Otro tanto ocurre en España. San Isidoro de Sevilla será el primero que colocará a San Agustín por encima de todos los Padres de la Iglesia, ya sean griegos o latinos [8]. En las Galias toda la obra teológica y doctrinal de San Cesáreo de Arlés se nos presenta como una adaptación y un reflejo de la de San Agustín, y en Italia, la obra, por otra parte tan profundamente original, de San Gregorio Magno (en quien verá la Edad Media el maestro de la teología mística) dará la misma impresión de agustinismo elemental y vulgarizado. El mismo San Gregorio, remitiendo a uno de sus interlocutores de Africa a la locura de San Agustín, escribe: "Guárdate de preferir nuestro salvado a este trigo purísimo" [9].

Pero terminemos de recorrer el Occidente. La latinidad se extendía entonces a través de todos los países de la cuenca del Danubio hasta la orilla del Mar Negro. Bajo el reinado del emperador Justino vemos intervenir en las querellas teológicas de la capital bizantina a un grupo de monjes "Escitas", es decir, rumanos de Dobrogea que defendían, como buenos latinos, la formación teológica de nuestro San Agustín (518-520).

La influencia agustiniana, teológica o doctrinal, se extiende también en el terreno de la espiritualidad. Destaquemos a este respecto su papel en el desarrollo del monacato occidental, cuya compleja evolución en siglos tan oscuros pudiera explicarse por la interferencia de dos corrientes, una de ellas procedente de Egipto, de los Padres del Desierto, de los que Casiano fué el mayor, pero no el único exponente, y la otra de Africa, reflejando esta última la corriente agustiniana, cuyo pensamiento está



El manuscrito más antiguo de la "Regula". (Biblioteca Nacional, París.)

notablemente expresado en el famoso texto de la llamada *Regla* de San Agustín. Tocamos aquí una cuestión muy discutida, ya que la *Regla* no parece salida por entero de la mano dél gran obispo, sino que parece más cierto que brotó de su medio y expresa el ideal que el mismo se esforzaba en practicar.

LA ALTA EDAD MEDIA

Cuando ya en los albores del Renacimiento Carolingio el Occidente se pone de nuevo a pensar, y con los limitados materiales salvados del gran desastre, se esfuerza en elaborar nuevamente una cultura de inspiración cristia-

na, de un modo natural, San Agustín se convierte en su orientador y consejero, siendo en este momento, más que nunca, el maestro indiscutible a quien se coloca tan alto que se le llega a situar jerárquicamente después de los Apóstoles, *post Apostolos omnium ecclesiarum magister* [10]. Todo o casi todo viene de él. La evidencia de este hecho es tal, que el historiador se preocupa, sobre todo, de limitar, precisándola, esta circunstancia y así se cree obligado a recordar que junto a San Agustín, y bien entendido que junto a otros clásicos o Padres de la Iglesia latina, la Alta Edad Media recibe también alguna inspiración de las fuentes griegas, especialmente a través de Boecio, único occidental que recibió una formación helénica (estudió en la escuela de Alejandría), y por el Pseudo Dionisio, el Areopagita, confundido con el mártir San Dionisio. La Biblioteca Nacional de París conserva todavía un ejemplar del Pseudo Dionisio que el emperador Miguel el *Tartamudo*, ofreció a Luis el *Piadoso*, en el año 827; lujoso ejemplar, magníficamente encuadernado en marfil, pero escrito sin cuidado, tal vez porque los bizantinos consideraban a los francos demasiado bárbaros para comprender el esoterismo de este texto.

Que las doctrinas de San Agustín no eran fáciles de asimilar, lo prueba el dramático episodio de Gottschalk, hijo de uno de los condes sajones convertidos por Carlomagno—con los argumentos que se conoce empleaba—destinado al monacato desde la infancia, monje primeramente contra su voluntad y conformado después, en el monasterio de Fulda, y más tarde en Orbais (junto a Soissons). Alma ardiente y atormentada, Gottschalk desfoga en las contiendas teológicas el temperamento combativo heredado de sus antepasados. Era el tipo de los nuevos hombres de letras que redescubrían las posibilidades del espíritu y bebían a grandes tragos el vino purísimo del pensamiento. El también, como todos, había leído a San Agustín, pero, desgraciadamente, se sintió atraído no por sus pasajes sencillos, los más valiosos de su obra, donde, como subraya acertadamente Casiodoro, este pode-

roso espíritu sabe hacerse sencillo y asequible hasta a los niños [11], sino por el inextricable asunto antipelagiano, el problema más difícil de nuestra teología, y allí donde incluso la experta pluma del gran doctor se siente vacilar. ¿Qué podría sacar de allí nuestro sajón? No puede esperarse de él medida y sentido de los matices. Su espíritu se entrega, con ardor indescriptible, al estudio de las más arduas fórmulas antitéticas, por las que sólo San Agustín podía internarse, y se pone a enseñar, feliz por la simetría, sin cuidarse de la blasfemia, a la que camina, una teoría de la doble predestinación igualmente positiva: la de los elegidos para la Gloria y la de los lanzados al Infierno. (Sí: Dios creaba al hombre por el placer de condenarle.) ¡Esta vez había surgido un auténtico predestinatista! Fué este un asunto fabuloso, verdadera prefiguración de lo que había de ser el jansenismo, que apasionó a los círculos teológicos del Imperio Carolingio. Rebatido por el doctor Rábano Mauro y por el terrible Hincmar, Gottschalk fué condenado y tratado con el rigor característico de aquellos tiempos semi bárbaros, debiendo pasar veinte años en la prisión del monasterio de Hautvillers (junto a Epernay), sin cesar por ello de agitar la opinión, siendo defendido por el genial pero poco seguro Juan Escoto Eriúgena, y por los teólogos de Lyon, más prudentes; sin embargo, siguió prisionero y murió entre los años 866 y 870 sin haber cesado en su obstinación.

Felizmente, el de Gottschalk fué un caso aislado. Hasta principios del siglo XIII, la influencia agustiniana reina indiscutiblemente en todos los dominios del pensamiento. Ella inspira en tiempos de Alcuino y de Carlomagno a los primeros teóricos de la Cultura Cristiana, como después, en pleno siglo XII, el grandioso humanismo penetrado de platonismo de la escuela de Chartres. Bien o mal comprendida, la *Ciudad de Dios* suministró los cuadros de pensamiento a los constructores de la nueva formación social y política de Europa, a la Cristiandad, así como a las polémicas a que dió lugar el nacimiento del conflicto, siempre latente, entre los dos poderes: la Iglesia y el

San Agustín dando la Regla. Manuscrito del Seminario Mayor de Estrasburgo (siglo XII). (Foto F. Chatillon.)

Imperio. (¡Cómo han cambiado las cosas!) Las soluciones agustinianas son aceptadas en este momento, pero con reservas.

Cuando, a partir del siglo XI renace la curiosidad teológica y ésta vuelve a adquirir conciencia de su método dialéctico, se vuelve también a pedir a San Agustín los principales materiales con qué construir esta ciencia nueva. Inspira igualmente a sus grandes doctores, desde San Anselmo a Abelardo, y a sus adversarios, desde San Pedro Damiano a San Bernardo, ya que la escolástica que va a nacer no será nunca la medieval, sino la que va a conocer en los medios intelectuales una vigilante oposición a la intromisión de la razón razonadora en los dominios de la fe, en el desarrollo de un estudio alimentado de curiosidad. ¿Quién mejor que San Agustín podía alimentar tales aspiraciones?

Finalmente, si el monaquismo occidental acaba, mediante San Benito y San Bernardo, por organizarse según la regla benedictina, no por ello pierde la corriente agustiniana su autonomía y vitalidad. Paralelamente a los monasterios benedictinos se desenvuelven comunidades de canónigos regulares, los cuales, a partir, sobre todo, de la Reforma gregoriana, que aconsejará la pobreza, ponen su vida bajo el patronato de la regla y de las enseñanzas de San Agustín. Numerosas son las comunidades que merecen ser citadas en este sentido: los Premonistratenses y los canónigos de San Rufo; ya en el siglo XIII, no parecerá extraño ver a Santo Domingo, canónigo de Osma, dar a su orden de los Hermanos Predicadores, que, en cierta manera, eran también canónigos, la misma *Regula sancti Augustini*. Pero es preciso detenerse en la gran escuela agrupada alrededor de la abadía parisiense de los canónigos de Saint-Victor, fundados en 1108 por Guillermo de Champeaux, maestro primero, y después adversario desafortunado de San Abelardo, que cuenta con nombres como los de Hugues (sajón), Ricardo (escocés), Adam (bretón), destacados entre los más gloriosos de "este gran siglo XII; escuela ésta, tal vez, la más directa e íntimamente inspirada en el agustinismo: mística especulativa, ascesis orientada hacia la contemplación, que no excluye por ello ni el humanismo ni la poesía.

La presencia casi obsesionante del agustinismo en la cultura de la primera Edad Media ocasiona consecuencias paradójicas; y así, de modo natural, gran número de obras anónimas se le atribuyen a San Agustín y la obra, vasta ya de por sí, del obispo de Hipona, se va ensanchando con multitud de obras apócrifas que contribuyen también a fijar aún más sobre él la atención y la estimación. Muchas de estas obras gozaron de gran popularidad, como esas *Meditaciones* de piedad completamente afectiva, que son en esencia (en ellas se mezcla parte de las ideas de San Anselmo), obra del benedictino Jean de Fécamp, muerto en 1078.

Las cosas cambian cuando, a partir del siglo XII, la cultura occidental se enriquece bruscamente con un aporte masivo de materiales nuevos. Se trata de toda la obra de Aristóteles, de quien la primera Edad Media no conociera sino la Lógica; toda su obra, como decimos, incluso la Metafísica va a hacerse ahora asequible en latín, traducida del árabe o directamente del griego. Y no va a ser sólo toda la obra de Aristóteles, sino bastante más, pues ésta, al igual que la de San Agustín, llegó a los escolásticos engrosada con multitud de aportaciones extrañas. Bajo el nombre de Aristóteles, de Plotino y de Próculo se recibió también a los numerosos comentadores musulmanes o judíos; Avicena, Averroes, Avicebrón...

Sabemos cuáles fueron las consecuencias de este hecho para la cultura medieval: un estrechamiento del campo del humanismo ("el exilio de las buenas letras"), compensado por un profundizar en el campo del pensamiento; es decir, el triunfo de la escolástica, del método dialéctico puesto al servicio del ideal especulativo, de la búsqueda apasionada de una verdad definida más técnicamente. Inmediatamente vemos cuáles son las consecuencias para San Agustín. Ya no es el maestro en cierto sentido privilegiado, origen de todo conocimiento. A su lado se alza ahora la incontestable autoridad, no menos venerada, de aquel a quien se le llama *el filósofo,* en quien se ve la encarnación de la razón humana y, precisamente porque se trataba de un pagano, de la sola razón.

No estamos seguros de que se discutiese la autoridad de Agustín. Se ve claramente en la obra de Santo Tomás, cuya gran síntesis, fundada en un aristotelismo sistemático y en cierto modo radical, a pesar de lo cual incorpora en su obra pedazos enteros de agustinismo. Al decir esto no me refiero al agustinismo puramente nominal—es decir, a todas las opiniones tradicionales de San Agustín que Santo Tomás vuelve a hacer suyas tratando de interpretarlas desde su propia perspectiva, haciéndoles decir algo

bien diferente de lo que el propio Agustín se había propuesto—, sino de un agustinismo auténtico, perfectamente comprendido, si bien no siempre de una manera consciente (ya que sucede demasiado a menudo que allí donde Santo Tomás se siente más aristotélico, la herencia tan perfecmente asimilada del pensamiento agustiniano se interpone como un velo, implicando retorcimiento o transposición). Síntesis cristiana, la síntesis tomista no podía ni ignorar ni desdeñar el aporte fundamentalmente positivo de este pensamiento patrístico. Tal hecho se verá con claridad cuando, en los siglos XVI y XVII surjan las discusiones sobre la gracia; serán entonces, y de una manera natural, los dominicos y los tomistas quienes se dispondrán a defender las posiciones tradicionales heredadas de San Agustín.

Se tendría, sin embargo, una pobre idea del pensamiento cristiano, y en especial de la escolástica, si lo redujéramos a un simple diálogo entre Aristóteles y San Agustín, dentro del pensamiento de Santo Tomás. Las cosas son mucho más complicadas. Sabemos que el tomismo no tuvo en el siglo XIII un triunfo fácil ni definitivo. Es un hecho que el nombre de San Agustín fué considerado como la consigna de toda posición antitomista, oposición hecha no por los espíritus conservadores, inquietos tanto por la originalidad como por la sutileza de Santo Tomás, que hubieran querido mantener la teología en el estado en que se encontraba en el siglo XII. Hay también en este siglo XIII y en esta escolástica tan compleja y tan rica, representantes de lo que pudiéramos llamar el agustinismo moderado, que supieron asimilar también las aportaciones de todas las nuevas filosofías, como la de Avicena, tan completamente imbuído de platonismo y tan apto a interpretaciones originales. Así, por ejemplo, veremos interpretar al Dios iluminador de San Agustín como el intelecto agente tomado de Aristóteles por Avicena. Es, pues, contra tal agustinismo avicenizante como contra el aristotelismo averroísta contra quien se opone Santo Tomás.

Pero no todo queda aquí. Frente a los dominicos, agrupados detrás de Santo Tomás, aparecen dos grandes familias espirituales como portavoces del agustinismo siempre vivo y renovado. Citemos en primer lugar, desde San Buenaventura a Dumas Escoto, a la orden franciscana, que buscó siempre en San Agustín la inspiración de su teología. Tal hecho produce asombro durante mucho tiempo: el ver unidas la rígida severidad agustiniana y el sonriente optimismo de San Francisco de Asís; pero es aquélla una visión superficial que olvida toda la austeridad ascética que, en San Francisco como en todos los auténticos espirituales, prepara y condiciona la expansión mística a la que sabemos no es extraño ni el pensamiento ni la misma experiencia de San Agustín.

San Buenaventura, por Víctor Crivelli.
(Museo Jacquemart-André, París.)

Si bien es verdad que no existe hombre culto que ignore la importancia de este agustinismo franciscano; sí se ha olvidado frecuentemente, en cambio, el papel no menos importante y el valor no menos original de otra gran familia propiamente agustiniana: la de la orden de los Eremitas de San Agustín (los que en Francia se llamaron los "Grandes Agustinos"), comunidad fundada en 1256 por Alejandro IV como una federación de pequeñas agrupaciones de eremitas, en particular toscanos; pero la nueva orden pierde rápidamente su carácter eremítico (convirtiéndose con los Carmelitas en la cuarta de las grandes órdenes mendicantes); conoce en seguida un brillante desarrollo, e influída por la atmósfera de su siglo viene a convertirse en una orden culta, en un centro activo de estudio y de pensamiento. Su doctor más destacado fué Gilles de Roma (muerto en 1316), representante clásico del agustinismo escolástico posterior a Santo Tomás (el monumento que le fué erigido en la iglesia de los Agustinos de París le calificaba de *Archiphilosophiae Aristotelis perspicacissimus commentator*. Por fiel que haya sido su escuela no podemos citar a sus numerosos pensadores. Testimonio de esta variedad es el nombre de Gregorio de Rimini (muerto en 1358), que fué general de la orden, y frente a franciscanos como Guillermo de Occam, uno de los principales representantes de este nominalismo, en quien se encarna el último impulso creador de la escolástica barroca.

Gilles de Roma.

Una de las características de Gregorio de Rimini es la de haber sido, y de manera plenamente consciente, un antipelagiano fiel a la doctrina más estricta de San Agustín sobre la predestinación, hasta en sus consecuencias más extremas, como la de la condenación de los niños.

A sus ojos, la salvación es pura misericordia de Dios, que responde a una impotencia radical del hombre. Entre todos los grandes escolásticos, sólo Gregorio de Rimini hallará gracia a los ojos de Lutero, ya que sus enseñanzas se oponían a las de los demás doctores, incluso a los mismos agustinizantes.

He aquí un hecho que nos lleva a reflexionar sobre la complejidad de esta noción de agustinismo: podemos tomar a San Agustín su teoría de la iluminación (y hasta desarrollar una original teoría del conocimiento dentro del campo de la iluminación), sin adoptar por ello los puntos de vista del adversario de Juliano de Eclana referentes a la justificación. Otros, por el contrario, se inclinaron a ella preferentemente. Nuestro estudio de la influencia agustiniana en la Edad Media no estaría completo si no mostrase renaciendo nuevamente, como en cada gran época de su historia, el conflicto entre el agustinismo moderado, calificado por algunos por infiel, y el agustinismo estricto que, a los ojos de la ortodoxia católica, desemboca necesariamente en la herejía predestinatista. El caso de Gregorio de Rimini no fué un caso aislado, hay que referirse a otro brote: el que inaugura Tomás Bradwardine, quien murió en 1346 en el seno de la Iglesia, siendo arzobispo de Canterbury, pero cuyas atrevidas enseñanzas inspiraron las posturas radicales de un Wyclif, inspirador asimismo de Juan Hus...

LA REFORMA Y EL HUMANISMO

Llegamos así de los antecedentes a las raíces de la reforma. Se olvida con frecuencia, en presencia de las formas nuevas a las cuales parece haber abocado el desarrollo del protestantismo, que el origen de la disputa, el punto de ruptura entre reformadores y católicos, ha sido el problema de la justificación. Se trate de Lutero o de Calvino, todos tienen conciencia de oponerse a lo que consideran el pelagianismo práctico enseñado por la Igle-

sia de su tiempo y a seguir las verdaderas enseñanzas de San Pablo dentro de la línea de severa interpretación agustiniana. De ahí su insistencia sobre el pecado original, la concupiscencia, la debilidad o mejor la impotencia radical del hombre, la salvación que sólo puede venirle de Dios, y la justificante; temas todos ellos tomados de San Agustín, cosa sabida por los reformadores que citan voluntariamente al obispo de Hipona e invocan, si no su autoridad, por lo menos su ejemplo, sin olvidar ninguna ocasión de cubrirle de alabanzas.

En las discusiones suscitadas encontramos, una vez más, el conflicto entre las dos interpretaciones, moderada o extremada, de las teorías antipelagianas de San Agustín, pudiendo calificarse los apasionados debates del Concilio de Trento como una batalla en pro o en contra del agustinismo, aunque en definitiva el Concilio, al definir la fe católica frente a las innovaciones protestantes, se mantuvo prudentemente al margen de toda precisión excesiva (no aceptando seguir la opinión del gran teólogo agustino Seripando sobre la teoría de la doble justificación). El concilio no podía por menos de integrar, a su vez, lo más esencial de las enseñanzas del Doctor de la Gracia tal como la tradición eclesiástica las había comprendido, es decir, dentro de ciertos límites y rechazando toda interpretación posterior.

La Contrarreforma no se limita a la teología dogmática. Habría que hablar de la presencia de San Agustín

Jerónimo Seripando († 1563), legado pontificio en el Concilio de Trento.

en la renovación de la espiritualidad, de la mística. Le vemos, por ejemplo, intervenir en una visión de Santa María Magdalena de Pazzi (1585), eco de las de la gran beata del siglo XIII, Hadewijch de Amberes. Y ¿cómo no mencionar entre todas las glorias agustinas, el gran espíritu, el humanista, el poeta y gran conocedor de la Biblia, uno de los más grandes entre los clásicos españoles, Fray Luis de León (1527-1591)?

La Reforma y las reacciones que provocó no bastan a explicar esta renovación de la influencia y de la presencia de San Agustín, de que es testimonio la cultura occidental del siglo XVI. El Humanismo, movimiento favorable a veces, y a veces contrario a la Reforma, desempeña también aquí, a pesar de su independencia, su papel, ya que contribuyó a llamar la atención sobre la obra de los Padres de la Iglesia y entre ellos sobre San Agustín: menosprecio de la Escolástica y de su jerga bárbara (sería preciso decir que, por su tecnicidad, que el alemán de Heidegger y el francés de Sartre parecen igualmente "bárbaros" al lector no filósofo), amor a la Antigüedad, retorno a las fuentes, a los textos originales, a las grandes obras por encima del fárrago de las glosas y los comentarios. Cuando Lefèvre de Etaples publicó, por ejemplo, en 1498, un pequeño número de textos patrísticos bajo el título de *Teología vivificante*—con el desdichado epígrafe *Cibus solidus*, es decir "alimentos sólidos"—, se comprende, fácilmente, a qué se refiere. Se ha exagerado, por otra parte, el neopaganismo del Renacimiento, ya que había en estos hombres un fondo de cristianismo perfectamente consciente y hasta, en ocasiones, profundo y sincero. Siendo el humanismo a que aspiraban o queriendo ser, un humanismo cristiano, ¿cómo no habían de volverse hacia los Padres de la Iglesia y especialmente hacia San Agustín, en quien podían encontrar el ejemplo y la teoría del tal humanismo? (tal movimiento fué ya notable, en pleno siglo XIV, uno de los principales precursores del humanismo, Petrarca, que estuvo íntimamente relacionado con las ideas de San Agustín y con la Orden de

los Eremitas). Y, finalmente, el renacimiento del platonismo, donde concluye la reacción antiaristótelica y la influencia de los últimos bizantinos, pudo dar un mayor interés al maestro del neoplatonismo latino y cristiano.

De hecho, el Renacimiento y sus grandes filólogos han contribuído grandemente a recopilar y difundir la obra agustiniana, así como a separar la obra auténtica de toda la broza de apócrifos que habían terminado por encubrir sus verdaderos rasgos: asombra que entre los doscientos y pico incunables que, inmediatamente después de la invención de la imprenta, aparecieron con el nombre de Agustín, la mayoría sean atribuciones. Fué en el siglo XVI cuando aparecieron las principales ediciones de obras colecticias, en constante proceso de depuración crítica, desde la edición de Amerbach (Basilea, 1506) o la de Erasmo (Basilea, por Froben, 1527-29), que incluye la *Ciudad de Dios* con comentarios de Luis Vives (Basilea, 1522), pasando por la de Chavallon, más o menos pirateada, sobre la de Erasmo (París, 1531), hasta la magnífica edición preparada por los setenta y cuatro teólogos de Lovaina, bajo la dirección de Jean Van-der-Meulen, que se editó en casa de Plantin, en Amberes (1576-1577).

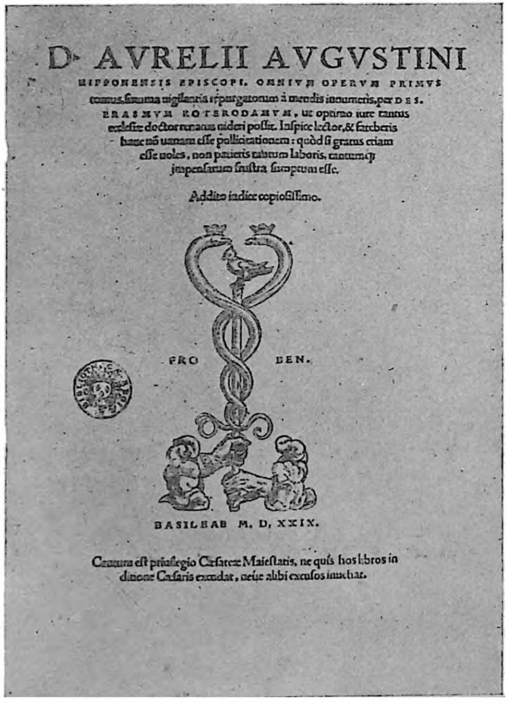
No podría decirse, sin embargo, que San Agustín fuese el inspirador favorito de los humanistas. Aunque Erasmo, por ejemplo, en su carta prefacio al arzobispo de Toledo, Fonseca, haya celebrado magníficamente, en la línea de Isidoro o de Gottschalk, la grandeza de este hombre divino que reunió en sí todas las cualidades que se encuentran separadamente en los otros Padres, sabemos bien que en su fuero interno prefería a un Jerónimo o a un Orígenes. A su juicio, San Agustín se le aparecía como demasiado poco crítico (en el sentido en que se habla de la crítica histórica y literaria), demasiado dogmático, demasiado teológico, demasiado eclesiástico, por no decir clerical, demasiado abstracto e incluso demasiado profundo.

Tales razones van, por el contrario, a hablar en su favor

después del clasicismo que sigue a este primer humanismo y contribuirán, especialmente en Francia, a hacer del siglo XVII el siglo agustiniano por excelencia.

EL SIGLO XVII

"¡Un Padre de la Iglesia, un doctor de la Iglesia!, ¡qué nombres!, ¡qué tristeza en sus escritos!, ¡qué sequedad!, ¡qué fría devoción! y también ¡qué escolástica! dicen los que nunca le han leído. Pero también, ¡qué asombro para aquellos que se han formado de él una idea tan alejada de la verdad, al ver en sus obras más giros de lenguaje, más delicadeza, más cortesía espiritual, más riqueza de expresión y mayor fuerza razonadora, trazos más vivos y gracias más naturales que las que se advierten en la mayoría de los libros de este


D. AVRELII AVGVSTINI
HIPPONENSIS EPISCOPI, OMNIVM OPERVM PRIMVS
tomus, summa uigilantia repurgatorum à mendis innumeris, per DES.
ERASMVM ROTERODAMVM, ut optimo iure tantus
ecclesiæ doctor renatus uideri possit. Inspice lector, & fatеberis
hanc nõ uanam esse pollicitationem: quòd si gratus etiam
esse uoles, non patieris tantum laboris, tantumq;
impensarum frustra sumptum esse.

Addito indice copiosissimo.

FRO BEN.

BASILEAE M. D. XXIX.

Cautum est priuilegio Cæsareæ Maiestatis, ne quis hos libros in
ditione Cæsaris excudat, neue alibi excusos inuehat.

tiempo que son leídos con gusto y que dan nombre y vanidad a sus autores! ¡Qué placer amar la religión y verla crecida, sostenida y explicada por tan grandes talentos y por tan poderosos espíritus! ¡Sobre todo cuando uno acaba de comprender que por la extensión de sus conocimientos o la profundidad de su penetración, por los principios de la más pura filosofía, por su aplicación y desarrollo, por la exactitud de sus conclusiones, la dignidad de su palabra y la belleza de la moral y de los conocimientos, no hay quien pueda compararse con San Agustín si exceptuamos a Platón y a Cicerón."

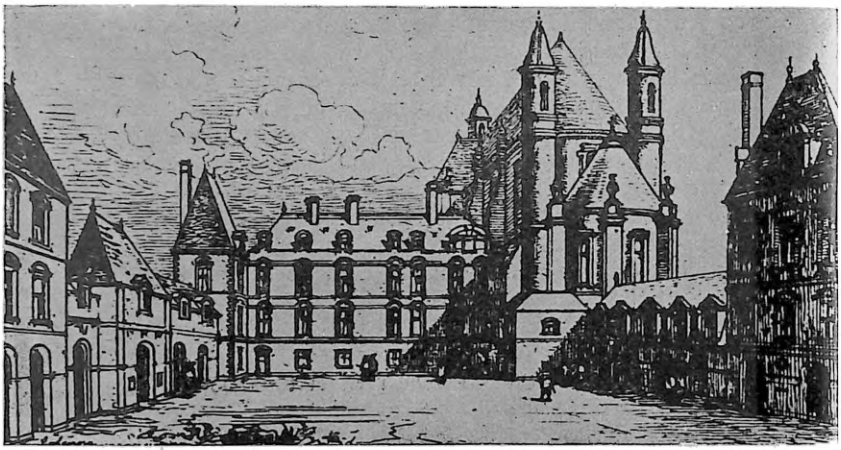
Es La Bruyère quien así se expresa [12], como buen clásico y partidario de los antiguos: nunca se han analizado mejor las razones de prestigio singular, habría que decir fascinación, que ha ejercido en esta época aquel que era llamado "el Aguila de los Doctores", "el Oráculo de su siglo y de los siglos siguientes, aquel Padre de la Iglesia en quien se daban juntos el noble espíritu de la gran Roma, la perfección de su lenguaje y la belleza de su estilo.

La Bruyère escribió a fines del período clásico francés. Es a principios del siglo XVII cuando la influencia agustiniana marcó con su huella el gran renacimiento católico, imbuído del espíritu de la Contrarreforma, que transformó la vida francesa de aquella época. Si hubiéramos de elegir un nombre que resumiese la amplitud y la fecundidad de esta influencia en el dominio de la espiritualidad, de la piedad y de la mística, no dudaríamos en elegir el del cardenal Pedro de Bérulle, primer inspirador de ese gran movimiento que se llamó, justamente, la Escuela Francesa (de la que proceden más o menos directamente San Vicente de Paúl, y Condren, y M. Olier, Saint-Sulpice, los Eudistas...); de toda su obra, destacaríamos especialmente una iniciativa (el lector habrá observado que cada renovación de la influencia agustiniana va seguida de la aparición de una nueva familia religiosa): la fundación en 1613 del Oratorio de Francia, comunidad apostólica y cultural que deseaba verse animada por el espíritu de San Agustín. "Es a él—decía—a quien nues-

Obras de San Agustín, ed. de Erasmo (Basilea, 1529). (Biblioteca Nacional, París.)

tra Congregación debe pedir la humildad espiritual y guiar sus estudios al amor de Jesucristo y del prójimo" [13].

Pero la influencia de San Agustín se extendía aún más: abarcó el siglo entero. Todos le citan, le utilizan, le comentan, aun cuando no todos le hayan leído, como le sucede a Pascal, quien parece ser que no le conocía sino a través de Montaigne—gran lector este último de la *Ciudad de Dios*—, de Jansenio o de sus amigos de Port Royal. Autoridad indiscutible, le vemos intervenir por doquier. Es a él a quien invocan los Galicanos para poner



la autoridad de los concilios por encima de la del Papa; el arzobispo de París, Fr. de Harlay, publica, en 1685, su *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les Protestants avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les Donatistes*, que Bayle se dispuso inmediatamente a refutar. Es todavía en la *Ciudad de Dios*, extrañamente comprendida, dicho sea de paso, donde se inspira Bossuet para escribir su *Discurso sobre la Historia Universal*... La influencia agustiniana acaba por ser

El Oratorio de la rue Saint Honoré.

una obsesión, nadie se atreve a refutarla ni a hacerla la menor crítica. San Agustín tiene siempre razón, hasta tal punto que Roma deberá condenar, entre los muchos errores de los Jansenistas la extendida opinión de que basta que un punto doctrinal haya sido defendido por San Agustín para que deba ser sostenido en contra de toda autoridad, incluso la del Papa.

Nada atestigua mejor el relevante papel que San Agustín ocupa en la mentalidad del siglo XVII francés que el que representó en el desarrollo del cartesianismo. Mersenne, desde la primera lectura del *Discurso del Método,* el gran Arnauld inmediatamente después de la aparición de las *Meditaciones Metafísicas,* señalaban en Descartes ciertas semejanzas asombrosas entre algunos de los razonamientos del gran Doctor [14] y el razonamiento del *Cogito.* ¿Conoció efectivamente Descartes estos textos o no? Los historiadores, a falta de documentos decisivos, no se deciden a pronunciarse ni en uno ni en otro sentido. Por otra parte, en lo que concierne al propio Descartes, importa bien poco, según el mismo ha declarado en el tono despreocupado que en él es tan frecuente [15]. Fué ésta, por el contrario, una cuestión de extrema importancia para sus contemporáneos. La coincidencia les parecía admirable, providencial, llena de significado, pues confería a la nueva filosofía una autoridad inesperada. Los primeros partidarios de Descartes no dejan de celebrar esta "conformidad de la doctrina de San Agustín con los sentimientos de M. Descartes" [16] (poco les faltaba para decir que después de aquél no se había inventado nada [17]). Por diferentes que fueran las perspectivas de cada uno de esos dos pensadores (Pascal lo ha comprendido bien), el cartesianismo debe considerarse, para mayor honra suya, como una prolongación del agustinismo.

Es necesario señalar también que, regresivamente, la lectura de Descartes ha venido a facilitar mucho la comprensión de San Agustín. Podemos preguntarnos, tal vez, si hasta Descartes no vió el siglo XVII en el obispo de Hipona más que al doctor eclesiástico y al maestro de

la vida espiritual. A través de Descartes se descubre en San Agustín un "hombre, un gran espíritu, creador de una singular doctrina, no solamente en materia teológica, sino también en lo referente a la humana filosofía", como escribió Arnauld en sus famosas *Quatriemes Objetions* [18]. Aún más: con frecuencia y a través del prisma cartesiano, se aprende a descubrir el pensamiento de San Agustín. Un oratoriano, el Padre André Martín, publica entre 1653 y 1671 una *Filosophia Christiana,* que es un andamiaje severamente ingenioso de textos tomados de San Agustín realizado con habilidad tendenciosa. El San Agustín sistemático que nos presenta es un Agustín repensado y reconstruído según el sistema de Descartes; el tomo VI, con que se cierra la obra, está dedicado por entero a probar que San Agustín, de quien no ha hablado jamás explícitamente, ¡coincide con nuestra filosofía en negar el alma de los animales!

Se produce así el encuentro, y precisamente en el seno del Oratorio, de cierto cartesianismo agustinizante y de un agustinismo cartesiano que definió el clima del pensamiento favorable al desarrollo de la filosofía de Malebranche. No trataremos aquí de ella por sí misma. Nos basta señalar que, cualquiera que sea su profunda originalidad, tesis como la de la visión de Dios y la teoría de las causas ocasionales, la hacen aparecer históricamente como llevando a un último extremo ciertas tendencias específicamente agustinianas, tales como la indiferencia, si no el desprecio, por las causas secundarias y la tendencia a subrayar el papel primordial de Dios, tanto en el mecanismo de la Creación como en el del conocimiento. Hemos señalado como rasgo característico del agustinismo el engendrar discípulos que, con una fidelidad que podríamos calificar explosiva, desborda y transforma, deformándolas, las propias enseñanzas de San Agustín.

El siglo XVII nos proporciona otro ejemplo característico en el terreno propiamente teológico y religioso con la gigantesca y dolorosa aventura del jansenismo, que, al re-

avivar las antiguas disputas sobre la doctrina de la predestinación, va, una vez más, a enfrentar las dos interpretaciones, radical o moderada, de las teorías antipelagianas sobre la gracia. La disputa se había hecho, en cierto modo, inevitable por la reserva observada en el concilio de Trento con respecto a este problema discutido por todos. Y lo ponen de manifiesto dos acontecimientos, menos conocidos en Francia que el jansenismo, pero que arrojan mucha luz sobre él.

Se trata en primer lugar del Bayanismo surgido, en la propia Unversidad de Lovaina, donde se formaron Jansenio y Saint-Cyran. Miguel de Bay (1513-1589), Baius, en el latín de su tiempo, es un agustino estricto. Se vanagloria, realizando muy por encima la tarea calificada de imposible por Posidio, de haber leído nueve veces las obras todas de San Agustín y setenta veces los escritos sobre la gracia (incluídos los apócrifos). La proporción es significativa. Por poco que se ojeen los escritos antipelagianos es imposible no acabar llenos de pesimismo, sobre todo en lo que respecta al hombre, al pecado, al libre albedrío, y llegar, en consecuencia, a una teoría de la justificación que sobrepasa con mucho los límites de la ortodoxia. Baius es, con respecto a Jansenio, lo que Bradwardine es a Wyclif. Censurado y condenado, muere, sin embargo, en el seno de la Iglesia, pero su doctrina contiene ya el germen de lo que, recogido por Jansenio, se convertirá en herejía.

La segunda empresa descabellada está constituída por lo que llamamos la "disputa *de auxiliis*, provocada, por el contrario, por la enseñanza mucho más favorable al hombre y a su destino de salvación del jesuíta español Lius de Molina (1536-1600). Las discusiones comenzaron en España en 1594 entre dominicos—contrarios a Molina—y jesuítas y fueron continuadas seguidamente en Roma desde 1598 a 1607; los dos bandos defienden su causa ante Clemente VIII y Paulo V. Los debates, que dejaron amargas huellas en ambas órdenes, finalizaron en una sentencia que absolvía a los dominicos de la sospecha

de calvinismo y a los jesuítas de la acusación de pelagianos. Solución prudente ésta, que bien entendido, no iba a poner fin al esfuerzo de los teólogos para tocar más de cerca la zona inaccesible del misterio donde se encuen-

Jansenio.
Frontispicio del Augustinus, *1640.*

tran la omnipotencia divina y la libertad del hombre. La disputa se reanudó hacia finales del siglo, siendo esta vez los agustinos, cuyo principal portavoz fué el cardenal

El Augustinus. *Lovaina, 1640.*

CORNELII IANSENII

EPISCOPI IPRENSIS

AVGVSTINVS.

TOMVS PRIMVS.

In quo hæreſes & mores Pelagij contra naturæ humanæ ſanitatem, ægritudinem & medicinam ex S. Auguſtino recenſentur ac refutantur.

Cum duplici indice Rerum & S. Scripturæ.

LOVANII,

Typis IACOBI ZEGERI, Anno M. DC. XL.

Cum gratia & Privilegio S. Cæſareæ Majeſtatis & Regis Catholici.

Noris (1631-1704), quien defiende contra el molinismo una interpretación más estricta de las exégesis agustiniana. Una sentencia de Benedicto XIV, en 1704, acabó con la libertad de las diversas escuelas y sistemas, dentro del seno de la ortodoxia católica. Pero, entre tanto, el jansenismo había provocado en la Iglesia un incendio mucho más peligroso.

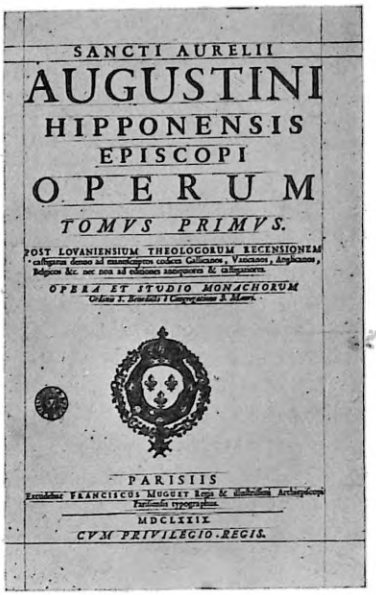
Representa este hecho en la historia religiosa y literaria francesa un aspecto demasiado conocido para que sea necesario evocarlo aquí con detenimiento. El jansenismo surgió, como se sabe, de la publicación de la obra póstuma del holandés Cornelius Jansen—profesor primero y doctor después de la Universidad de Lovaina, que murió siendo obispo de Ypres—, un grueso infolio, titulado muy significativamente *Augustinus o la doctrina de San Agustín sobre la salvación* (¡antes de la caída!). *La enfermedad y la curación de la naturaleza humana, contrarios pelagianos y los "marseilleses"* (Lovaina, 1640; París, 1641; Ruan, 1643). Pero el nombre de Jansenius no basta por sí solo para explicar el jansenismo en su totalidad, pues no se puede separar su pensamiento de la acción ejercida por estos otros grandes hombres que fueron sus compañeros de estudios y amigos: Juan Duvergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran (1581-1643), hombre extraño, tan difícil de juzgar, a quien se debe, en gran parte, la formación espiritual de Port-Royal, donde el jansenismo reclutaría sus más valientes partidarios, y el gran hombre de este círculo, Antonio Arnauld (1612-1694), verdadero jefe del partido, polemista infatigable, carácter de acero...

Historia larga y dolorosa la del proceso abierto en 1641 con motivo de la primera condenación del *Augustinus* por Urbano VIII, cuyo rigor se amortiguó ligeramente bajo Clemente IX, en 1668, por la proclamación de la "paz clementina" o "paz de la Iglesia". En este período de tranquilidad se aseguró el desarrollo de los estudios y de la influencia agustiniana, período de floración semejante al del principio del siglo. La disputa se reanuda

San Cirano,
La mano derecha descansa sobre las obras de San Agustín
y sobre la Biblia.
por Felipe de Champaigne (hacia 1643). (Museo de Versalles.)

con más intensidad a partir de 1676, bajo Inocencio XI. Muerto Arnauld, se hace cargo de la jefatura del partido Pasquier Quesnel (1634-1719), haciéndose la disputa más rígida, más dura, mucho más pobre en valores humanos y espirtuales y prolongándose, como se sabe, hasta bien entrado el siglo XVIII, sin que su numerosa secuela de discordias haya sido aún superada.

En esencia, el debate no ha dejado de insistir en la autoridad de San Agustín, proclamada sin reservas y con insistencia unánime por los que se llamaban a sí msmos "defensores de la gracia y de San Agustín". Es cierto que hemos citado al jansenismo principalmente por esta omnipresencia, esta obsesión del agustinismo que hemos señalado; pero es necesario ver también todo lo que por encima de las disputas teológicas ha contribuído a darle más a conocer, a hacerle más familiar. Los trabajos hstóricos debidos, ya a la pluma de los jansenistas, ya a la de sus adversarios, los jesuítas, se multiplican y se escribe sobre San Agustín, sobre Pelagio, los semipelagianos y el propio Gottschalk, tanto que a menudo se les reprocha dejarse absorber por las preocupaciones del momento en detrimento de la serenidad necesaria a todo auténtco esfuerzo de comprensión; es, sin embargo, a uno de los Señores de Port-Royal, el gran Sebastián Lenain de Tillemont, a quien debemos la biografía más típica y exacta que fuera escrita, hasta entonces, de San Agustín. Las ediciones parciales y las traducciones se multiplican también, y a fines del siglo se elevará el más bello y duradero monumento dedicado a su memoria con la edición completa de la obra agustiniana publicada por los Benedictinos de la Congregación de Saint-Maur, obra maestra del admirable equipo agrupado alrededor de Mabillon, en la abadía de Saint-Germain-des-Prés; preparada, no sin escollos, bajo la dirección de Dom Delfaut primero y de Dom Blampin después; se publicó entre 1679 y 1700. La edición de Saint-Maur vino a sustituir, superándola, a la vieja edición de los teólogos de Lovaina,


SANCTI AURELII
AUGUSTINI
HIPPONENSIS
EPISCOPI
OPERUM
TOMVS PRIMVS.
POST LOVANIENSIUM THEOLOGORUM RECENSIONEM
OPERA ET STUDIO MONACHORUM
PARISIIS
MDCLXXIX
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Obras de San Agustín.
Edición de los Mauristas, 1679.

sin que hasta la fecha haya podido, ella misma, ser remplazada por otra más completa.

AYER, HOY Y MAÑANA

El éxito asegurado a San Agustín por el siglo XVII y el papel que representó en las disputas eclesiásticas de entonces, le alejan del siglo XVIII en la medida en que este siglo se identifica con la filosofía, con las luces, con la reacción anticatólica y con la descristianización. Produce lamentable impresión releer las líneas descuidadamente

escritas, desdeñosas casi siempre, que le consagra, en ocasiones, el volteriano Gibbon en su gran historia de la *Decadenca y caída del Imperio Romano* (1776-1778). Pero a medida que el cristianismo renace, no puede por menos de volver a beber en las fuentes purísimas del pensamiento agustiniano. El nombre simbólico que nos interesa situar es el del barnabita Jacinto Gerdil (1718-1802), que defiende a Malebranche contra Locke y redacta un *Anti-Emilio* (1763). Es curioso hacer constar que la respuesta al Vicario saboyano salió, precisamente, de la pluma de un saboyano (Gerdil nació en Samoëns). Gerdil es un continuador de la filosofía agustiniana. Situado en los orígenes del movimiento antologista, es el suyo un agustinismo metafísico renovado de Malebranche (un conocimiento inmediato de Dios en quien vemos esos arquetipos divinos que son las ideas generales y su verdad), doctrina y tendencia que, precisamente hacia 1860, va a prevalecer en muchos medios católicos, perturbando la ortodoxia. Así sucede en Italia con Gioberti, Rosmini, Maniani; en Lovaina y en Francia (es un ontologista, el abate Julio Fabre, quien vuelve a editar, ligeramente corregida, la *Philosophia* agustiniana del P. André Martin, París, 1863).

Pero tal hecho no constituye más que un aspecto parcial. En realidad, todo el renacimiento cristiano del siglo XIX se nutre del agustinismo, como lo atestiguan las numerosas reimpresiones de la edición benedictina y las traducciones, parciales o totales, que se multiplican entonces, especialmente en Francia. Como de costumbre, esta nueva fase de la influencia agustiniana se refleja en la evolución de la vida religiosa, plasmándose en la creación de nuevas Ordenes inspiradas en su espiritualidad. Bajo la *Regula sancti Augustini,* el padre Alzon organiza, entre 1845 y 1850, su congregación de los Agustinos de la Asunción.

No creemos necesario establecer más pruebas de la

presencia de San Agustín, tan sensible siempre, en el seno de la cultura de las últimas generaciones y de la nuestra. San Agustín sigue siendo uno de los raros pensadores cristianos cuya existencia reconocen los no cristianos, concediéndole destacado lugar en la evolución del espíritu humano. Por alejado que haya podido estar, sobre todo en el momento del triunfo del liberalismo—de las posiciones doctrinales y eclesiásticas de San Agustín, el protestantismo no ha dejado nunca de interesarse por él y, hasta en cierto modo, de disputarle su posesión al catolicismo. Y éste no ha dejado de venerarle jamás como uno de sus más grandes doctores. A través de los siglos, las solemnes encíclicas de Pío XI, 1930, o de Pío XII, 1954, se hacen eco de la voz de su predecesor del año 431, a pesar del carácter paradójico de la influencia agustiniana, fuente, como se ha visto, de tantas desviaciones y herejías, así como de fructíferas realizaciones.

La conmemoración del XV centenario de su muerte, celebrado en 1930, y la del XVI centenario de su nacimiento, en el otoño de 1954, han mostrado a la vez la "fecundidad siempre renovada del pensamiento agustiniano" (la frase es de Mauricio Blondel) [19] y las exigencias metodológicas que condicionan su porvenir. Por rápida que haya sido esta revisión de su obra y de su pensamiento a través de los siglos, esperamos que baste para advertir al lector de este hecho paradójico: no es siempre lo mejor del pensamiento de San Agustín lo que ha ejercido de hecho la mayor influencia o la más profunda, o al menos la más visible. La tarea que nos hemos fijado se vuelve fácil de definir (Etienne Gilson, en 1930 [20]; Mauricio Nédoncelle [21], o André Mandouze [22], en 1954, lo han visto así): recurrir siempre, no al agustinismo, no a los agustinismos, sino a San Agustín.

NOTAS

1 *Retract.*, 40 (II, 13), 42 (II, 15), 59 (II, 32); *Cartas*, 174.
2 *Cartas*, 72, 1.
3 *Cartas*, 94; 119, 2.
4 *Cartas*, 109, 1-2.
5 Ps. Jerónimo (GENNADE de Marseille): *Indic. de Haeres.*, 52.
6 CELESTINO: *Carta*, 21.
7 VINCENT DE LÉRINS: *Exerpta* (Madoz); GENNADE: *De Viris illustr.*, 28.
8 *Etimologías*, VI, 7, 3.
9 *Cartas*, X, 16.
10 Gottschalk, pág. 327, Lambot.
11 *Institutions*, I, 22.
12 *Los Caracteres*, 21.
13 Conferencia del 28 de agosto de 1613 (J. DAGENS: Bérulle, p. 268).
14 *De libero arbitrio*, II, 3 (7); *Ciudad de Dios*, XI, 26; *De Trinitate*, X, 10 (14). Cf. Trad., aquí en las págs. 108 y sgs.
15 IV Respuestas, t. IX (Adam-Tannery), pág. 170; *Carta* de noviembre 1640, t. III, páginas 247-248.
16 L. de la FORGE: *Traite de l'esprit de l'homme*, prólogo, y también C. CLERSELIER, pref. al *Traité de l'homme* de DESCARTES.
17 D. HUET: *Censura philosophiae Cartesianae*, pág. 203.
18 Adam-Tannery, t. IX, pág. 154.
19 *Saint Augustin* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 17), 1930, páginas 3-20.
20 *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, en *Mélanges Augustiniens*, París, 1931, pág. 371.
21 *Augustinus Magister*, t. I, páginas 601-602.
22 Entrevista en *L'Actualité religieuse*, 1 noviembre 1954.

San Agustín en El entierro del conde de Orgaz, *por El Greco. (Toledo.)*

OBRAS DE SAN AGUSTIN

ARA el mejor conocimiento de las obras de San Agustín es todavía necesario utilizar la edición de los BENEDICTINOS DE SAN MAURO, que puede encontrarse fácilmente en las bibliotecas, o, en su defecto, los magníficos infolios de los siglos XVII y XVIII (de los que se han hecho numerosas reimpresiones), siendo las más importantes las realizadas por los grandes maestros libreros del siglo XIX:

GAUME, París, 1836-1838, 11 tomos (hermosa presentación).

CAILLAU, París (Parent-Desbarres), 1836-1840, 41 volúmenes de la *Collectio selecta SS. Eclesiae Patrum.*

MIGNE, París (hoy Garnier [1]), 1841-1842. 15 tomos de su famosa PATROLOGIE LATINE (la más difundida; lástima que sus textos son a menudo infieles, no sabemos si debido a la casualidad o a una serie de correcciones arbitrarias hechas por un ingenuo antijansenismo).

La mitad, aproximadamente, de la obra agustiniana puede encontrarse en las ediciones críticas del CORPUS SCRIPTORUM ECLESIASTICORUM LATINORUM de la Academia de Viena: no tienen toda la ventaja, sobre la edición de los benedictinos, que se podría haber esperado aplicando los nuevos métodos de la filología moderna; en nota separada señalaremos las obras de esta colección que merecen mayor atención.

Es preciso hacer notar que quizá sea Francia la única nación que posee ediciones íntegras de las obras de San Agustín; entre ellas se encuentran las de:

POUJOULAT y RAULX, Bar-le-Duc, 1864-1873, 17 volúmenes.

PÉRONNE, ÉCALLE, VINCENT, CHARPENTIER y BARREAU, París (Vivès), 1869-1878, 34 tomos (reproduciendo en la parte baja de las páginas el texto latino de los benedictinos de Saint-Maur).

Una tercera edición está en curso de publicación, a partir del año 1936, editada por Desclée De Brouwer, BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE, bajo la dirección de F. Cayré, y más adelante, de A. de Veer (forman la edición una serie de pequeños volú-

[1] Los tomos 32, 36-39 se venden únicamente con la colección completa de la Patrología; los otros tomos están disponibles.

La letra P, inicial, está tomada de un manuscrito de las obras de San Agustín, procedente de Clairvaux (mediados del siglo XII). La miniatura representa a San Agustín, probablemente tal y como se lo imaginaba San Bernardo. (Biblioteca de Troyes.)

menes con el texto latino y su traducción, además de una serie de acertados comentarios). Existen también muchas ediciones de obras particulares de las que mencionaremos únicamente las más importantes [2].

En la tabla que insertamos a continuación damos para cada obra la fecha [3] de acuerdo con las más recientes investigaciones (algunas todavía inéditas), el título, el tomo (sin citar, en cambio, las páginas fáciles de encontrar) de las siguientes ediciones: Maur(istas: que coincide con la de Gaume), la de la P(atrología) L(atina), la del C(orpus) S(cript) E(ccles) L(atín) de Viena, la traducción de P(éronne) É(calle) V(incent), y finalmente la de la B(ibiotheque) A(ugustinienne).

Fecha	Título	Maur	Pl	Csel	Pév	Ba
Nov. 386	*Academicos (contra —)*	I	32	63	2	4
394	*Adimantum manichaei disp. (contra —)*	VIII	42	25,1	25	
399	*Adnotationes in Job*	III.1	34	28.3	8	
419	*Adversarium Legis (contra —)*	VIII	42		26	
396	*Agone christiano (de —)*	VI	40	41	21	1
419	*Anima et ejus origine (de —)*	X.1	44	60	30	
401	*Baptismo (de —)*	IX	43	51	28	
Nov. 386	*Beata vita (de —)*	I	32	63	2	4
401	*Bono conjugali (de —)*	VI	40	41	21	2
414	*Bono viduitatis (de —)*	VI	40	41	21	3
Inv. 411-12	*Breviculus collationis*	IX	43	55	29	
18.7.48	*Caesariens. eccles. plebem (ad —)*	IX	43	53	29	
399	*Catechizandis rudibus (de —)*	VI	40		21	11
?	*Catechumenos de symbolo (ad —)*	VI	40		22	
413-427	*Civitate Dei (de —)* [4]	VII	41	40	23-25	
427	*Collatio cum Maximino*	VIII	42		27	
397	*Confessiones* [5]	I	32	33	2	
419 —	*Conjugiis adulterinis (de —)*	VI	40	41	21	2
400 —	*Consensus evangelistarum (de —)*	III.1	34	43	8-9	
Después de 412	*Continentia (de —)*	VI	40	41	21	3
417	*Correctione Donatist. (de —) = Ep.* 185	II	33		5	
426	*Correptione et gratia (de —)* [6]	X.1	44		31	
405-406	*Cresconium grammaticum (ad —)*	IX	43	52	29	
421	*Cura pro mortuis gerenda (de —)* [7]	VI	40	41	22	2

[2] Aunque por regla general indicamos la fecha de la primera edición, hacemos constar que muchas han sido objeto de reimpresiones, así las *Confesiones* de Arnauld, que lo fué en 1934. Indicaremos el nombre del editor en el caso de las ediciones que se encuentren en venta.

[3] 419— significa "comenzando en 419"; "413-427" = "compuesto entre 413-427"; "396;426" = "la primera parte compuesta en 396 y la segunda en 426"; "421/422" = "escrito en 421 ó 422".

[4] Preferible la ed. Dombart-Kalb, col. Teubner, 1928-29, siendo la mejor traducción francesa la de P. Lombert (1675).

[5] Ed. P. de Labriolle, col. Budé (1925; I, 1950, II, 1947), siendo preferible la de M. Skutella, col. Teubner (1934); habiendo además numerosas ediciones antiguas, A. Arnauld (1649), Dom J. Martin (1741), y recientes como las de L. de Mondanon (1947), sin duda una de las más brillantes.

[6] Ed. Ch. Boyer, Roma, 1932; trad. A. Arnauld (1644).

[7] Trad. P. de Labriolle: *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin* (1932, Gabalda).

FECHA	TÍTULO	MAUR	PL	CSEL	PÉV	BA
398	*Disciplina christiana (de —)*	VI	40		22	
28-29.8.392	*Disputatio contra Fortunatum*	VIII	42	25,1	25	
406	*Divitatione daemonum (de —)*	VI	40	41	22	10
396;426	*Doctrina christiana (de —)* [8]	III,1	34		6	11
Inv., 411-12	*Donatistas post collationem (ad —)*	IX	43	53	29	
429	*Dono perseverantie (de —)* [9]	X,2	45		31	
392	*Duabus animabus (de —)*	VIII	42	21,1	25	
392?-418	*Enarrationes in Psalmos* [10]	IV	36-37		11-15	
421/22	*Enchiridion ad Laurentium* [11]	VI	40		21	9
394-395	*Ep. ad Galatas expositio*	III,2	35		11	
394-395	*Ep. ad Romanas inchoata expositio*	III,2	35		11	
394-395	*Ep. ad Romanos quar. propos. expositio*	III,2	35		11	
400	*Epistulam Parmeniani (contra —)*	IX	43	51	28	-
396	*Epistulam q. v. Fundamenti (contra —)*	VIII	42	21,1	25	
Inv., 419-20	*Epistulas Pelagianorum (contra —)*	X,1	44	60	31	
386-429	*Epistulae* [12]	II	33	34,44 57, 58	4-6	
397-398	*Faustum Manicheaum (contra —)*	VIII	42	25,1	25-26	
397-398	*Felicem Manicheaum (contra —)*	VIII	42	25,2	26	
8.10.393	*Fide et symbolo (de —)*	VI	40	41	21	9
412-413	*Fide et operibus (de —)*	VI	40	41	21	8
410-420/30	*Fide rerum quae non videntur (de —)*	VI	40		21	8
419;420	*Gaudentium (contra —)* [13]	IX	43	53	29	
398	*Genesi contra Manichaeos (de —)*	III,1	34		3	
393;426	*Genesi ad litt. lib. imperfectus (de —)*	III,1	34	28,2	7	
401-414	*Genesi ad litteram lib. XII (de —)*	III,1	34	28,2	7	
20.9.418	*Gesta cum Emerito*	IX	43	53	29	
417	*Gestis Pelagii (de —)*	X,1	44	42	30	
418	*Gratia Christi et pecc. orig. (de —)* [14]	X,1	44	42	30	
425	*Gratia et libero arbitrio (de —)*	X,1	44		31	
412	*Gratia novi Testam. (de —)*	II	33	44	5	
428-429	*Haeresibus ad Quodvultdeum (de —)*	VIII	42		25	
387	*Inmortalitate animae (de —)*	I	32	3		5
415	*Inquisitionis Januarii (ad —) = Ep.* 140	II	33	34	4	
429/430?	*Judaeos (adversus —)*	VII	42		25	
428-430	*Juliani responsionem op. imperf. (contra —)*	X,2	45		31-32	
421	*Julianum lib. VI (contra —)* [15]	X,1	44		31	

[8] Utilizando la ed. H. VOGELS: *Florilegium Patristicum*, núm. 24 (1930); trad. G. COLLETET (1639), PH GOIBAUD DU BOIS (1701).

[9] Trad. A. ARNAULD (1676).

[10] Trad. A. ARNAULD (1683); selección por G. HUMEAU (1947, Beauchesne).

[11] Ed. O. SCHEEL [2] (1930), A. SIZOO, La Haya (Daamen), 1947; trad. A. ARNAULD. (1648).

[12] Trad. Ph. G. DU BOIS (1684), M. POUJOULAT (1858). Añádase la interesante carta prefacio a la *Ciudad de Dios*, de C. LAMBOT, en la *Revue Bénédictine*.

[13] Ed. M. MC. DONALD: *Patristic studies*, núm. 84 (1950).

[14] Trad. anón. (1683), R. ANGEVIN (1699), F. DE VILLENEUVE (1738).

[15] Trad. F. DE VILLENEUVE (1738).

Fecha	Título	Maur	PL	CSEL	PÉV	BA
388 394 5	*Libero arbitrio (de —)* [16]	I	32		3	6
401: 402: 403	*Litteras Petiliani (contra —)*	IX	43	52	28	
419	*Locutiones in Heptaeuchum*	III,1	34	28,2	7	
389	*Magistro (de —)*	I	32		3	6
428	*Maximinum Arianum (contra —)*	VIII	42		27	
394-395	*Mendacio (de —)*	VI	40	41	22	2
419	*Mendacium (contra —)*	VI	40	41	22	2
388; 389-90	*Moribus eccles. cathol. et Manich. (de —)* [17]	I	32	3		1
389	*Musica (de —)*	I	32		3	7
399	*Natura boni (de —)*	VIII	42	25,2	26	1
415	*Natura et gratia (de —)*	X,1	44	60	30	
418-9; 389-90	*Nuptiis et concupiscentia (de —)*	X,1	44	42	30	
401	*Opere monachorum (de —)* [18]	VI	40	41	22	3
Finales 386	*Ordine (de —)* [19]	I	32	63	2	4
415	*Origine animae (de —) = Ep.* 166	II	33	44	5	
¿Antes de 418?	*Patientia (de —)*	VI	40	41	22	
411; 412	*Peccatorum meritis et remissione (de —)*	X,1	44	60	30	
415 ?	*Perfectione justiciae hominen (de —)*	X,1	44	42	30	
429	*Praedestinationne sanctorum (de —)* [20]	X,1	44		31	
417	*Praesentia Dei (de —) = Ep.* 187	II	33	57	5	
415	*Priscillamistas et Origen. (contra —)*	VIII	42		26	
304	*Psalmus contra partem Donati* [21]	IX	43	51	28	
399 —	*Quaestiones Evangeliorum*	III,2	35		9	
419	*Quaestiones in Heptateuchum*	III,1	34	28,3	7-8	
?	*Quaestiones ex Vet. Testam.*	III,2	35			
?	*Quaestiones in Matthaeum*	III,2	35			
408	*Quaestiones contra paganos = Ep.* 102	II	33	34	4	
388-395/6	*Quaestionibus (de diversis — lxxviii)*	VI	40		21	10
396	*Quaestionibus (de div. ad Simpliciam)*	VI	40		21	10
422	*Quaestionibus (de viii Dulcitii —)*	VI	40		21	10
?	*Quaestionibus (de viii ex Vet. Test.)* [22]	III,2	35			
388	*Quantitate animae (de —)*	I	32		3	5
?	*(Regula sancti Augustini)* [23]	I	32		3	
426-427	*Retractaciones*	I	32	36	2	12
401	*Sancta virginitate (de —)* [24]	VI	40	41	21	3
394	*Sermone Domini in monte (de —)*	III,1	34		9	
Fin 418 ?	*Sermonem Arianorum (contra —)*	VIII	42		26	
	Sermones [26]	V	38-9		15-20	

[16] Trad. Ph. G. Du Bois (1701).
[17] Trad. A. Arnauld (1644), Ph. G. Du Bois (1690).
[18] Trad. J. P. Camus (1633).
[19] Trad. Ph. G. Du Bois (1701).
[20] Trad. A. Arnauld (1676).
[21] Ed. C. Lambot, *Revue Bénédictine*, 1935.
[22] Ed. D. de Bruyne, *Miscellanea Agostiniana*, t. II (1931).
[23] Ed. D. de Bruyne, *Revue Bénédictine*, 1930; trad. P. de Labriolle, *Choix...*, Gabalda (1932).
[24] Trad. Cl. Seguenot (1638).
[25] Trad. P. Lombert (1783).
[26] Para la cuestión de autenticidad, conviene leer E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, núms. 284-288, 368-372. En cuanto a la edición prometida por C. Lambot para CSEL, leer los *Sermones post Maurinos reperti*

Fecha	Título	Maur	Pl	Csel	Pév	Ba
399	*Secundinum (contra —)*	VIII	42	25,2	26	
415	*Sententia Jacobi (de —) = Ep.* 167	II	33		5	
Inv. 386-7	*Soliloquia*	I	32		2	5
?	*Speculum (Quis ignorat...)* [27]	III,1	34	12		
412	*Spiritu et littera (de —)* [28]	X,1	44	60	30	
415	*Tractatus Ep. Johannisad Parthos*	X,2	35		10	
414-416/7	*Tractatus in Johannis Evangelium*	III,2	35		9-10	
399-419	*Trinitate (de —)*	VIII	42		27	15-16
412	*Unico baptismo (de —)* [29]	IX	43	53	29	
405	*Unitate Ecclesiae (de —)*	IX	43	52	29	
Fin 410 ?	*Urbis excidio (de —)*	VI	40		22	
391	*Utilitate credenti (de —)* [29]	VIII	42	25,1	25	8
408/412	*Utilitate jejunii (de —)*	VI	40		22	2
390	*Vera religione (de —)* [30]	III,1	34		3	8
413 ?	*Videndo Deo (de —) = Ep.* 147 [31]	II	33	44	5	

en la ed. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, t. I (1931), cuya lista se agranda cada año, ver anualmente la *Revue Bénédictine* 1930, 1932-34, 1936-39, 1947-50, 1952-53; *Miscellanea G. Mercati*, I *(Studi e Testi*, 211), 1946, *Colligere fragmenta* (Mélanges A. Dold, *Texte und Arbeiten*, de Beuron, I, 2. Beiheft), 1952. Trad. de una selección: P. Dubois (1694), G. Humeau (1932-1934, La Bonne Presse).

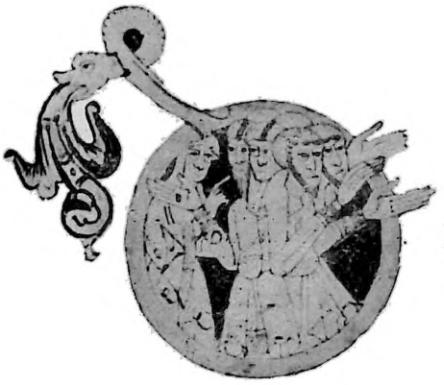
[27] Autenticidad dudosa.

[28] Trad. V. du Caurroy (1551), Ph. G. Du Bois (1700), J. D. Burger (Neuchatel, Messeiller, 1951).

[29] Trad. P. Esteve. (1741).

[30] Trad. A. Arnauld (1647), Ph. G. Du Bois (1690).

[31] Ed. M. Schmaus, *Florilegium Patristicum*, núm. 23 (1930).



RIENTACION BIBLIOGRAFICA[32]

Entre la abundancia de trabajos dedicados a San Agustín, cuyo número es cada día mayor, resulta difícil poder orientarse debidamente y darse cuenta de la diversidad de puntos de vista bajo los cuales enfoca hoy la moderna erudición la obra agustiniana, basta hojear, por ejemplo, los contenidos en *Agustinus Magister, Communications* (t. I y II) y *Actes* (t. III) del Congreso Internacional Agustiniano, París, 21-24 de septiembre de 1954 (Études Augustiniennes [33]).

Nosotros pretendemos únicamente en estas notas de orientación bibliográfica guiar los primeros pasos de los lectores que puedan considerarse novicios respecto a la obra agustiniana, para los que citamos los siguientes ensayos de orientación general:

G. BARDY: *Saint Augustin, L'homme et l'oeuvre,* 1940 (Desclée De Brouwer).

G. DE PLINVAL: *Pour connaître la pensée de saint Agustin,* 1954 (Bordas).

BIOGRAFIA.—La única monografía crítica que abarca toda la vida de San Agustín es la del gran historiador jansenista:

S. LENAIN DE TILLEMONT: *Mémories pour servir a l'histoire ecclésiastique,* t. XIII, 1701 [34].

La crítica moderna ha analizado—casi en exceso—el período de la juventud y de la conversión de San Agustín a través de las *Confesiones;* entre todas ellas, la que mejor enfoca la cuestión es:

J. O' MEARA: *The young Augustine, the growth of St. Agustine's mind up to his conversion.* Londres, 1954 (Longmans).

[32] Indicamos el nombre del editor en las obras que se encuentran actualmente en librería.

[33] La *Vita* que salió en la edición de los Mauristas (t. XI; P. L., t. 32, trad. PÉV, t. I) ha sido reeditada por Dom du Frische y Dom Vaillant usando la documentación que les había proporcionado Tillemont.

Miniatura procedente de La Couture, de Le Mans, que ilustra un manuscrito de "Enarratio in Psalmum", de San Agustín (fines del siglo XI). La iglesia, personificada, tiende las manos hacia un grupo de hombres: Ecclesia loquitur de Christo.

Los últimos adelantos sobre el estado de la cuestión están representados en el libro de:

P. COURCELLE: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* 1950 (De Boccard).

Sobre el período eclesiástico existe un excelente libro:

F. VAN DE MEER: *Agustín, pastor de almas* (en holandés). Trad. alemana: *Augustinus der Seelsorger,* Colonia, 1951 (Bachem). Trad. francesa anunciada por la editorial Alsatia.

Sobre la formación y el bagaje intelectual de San Agustín:

H. I. MARROU: *Saint Agustin et la fin de la culture antique,* segunda ed. aumentada con una *Retractatio,* 1949 (De Boccard).

El conocimiento de la lengua y el estilo de San Agustín ha sido completamente renovado por los trabajos de la Escuela de Nimega acerca del latín de los cristianos; a falta de una síntesis de estos trabajos, pueden verse los artículos publicados por:

Chr. MOHRMANN, en la revista *Vigiliae Christianae,* Amsterdam (North-Holland Publishing Co.), 1947 y años sucesivos.

PENSAMIENTO.—Un libro base:

E. GILSON: *Introduction à l'étude de saint Augustin,* segunda ed., 1943 (Vrin), que limita la investigación estrictamente a la filosofía del autor.

Para la cuestión teológica y el método general, la mejor descripción se encuentra en el gran artículo:

E. PORTALIÉ: *Augustin (saint),* en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant-Mangenot-Amann, t. I, 2, col. 2268-2472, 1902 (Letouzey et Ané).

Puede contrastarse el punto de vista confesional del autor con el del gran historiador protestante liberal:

A. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 5.ª ed., 1936, t. III, págs. 56-215. En francés existe un resumen bajo el título de *Précis de l'histoire des dogmes* (1893), págs. 256-295.

PROBLEMAS FILOSÓFICOS.—Además de Gilson, se pueden leer los siguientes libros elementales:

R. JOLIVET: *Dieu soleil des esprits, la doctrine augustinienne de l'illumination,* 1934 (Desclée de Brouwer); *Le problème du Mal d'après saint Augustin,* 1936 (Beauchesne).

F. CAYRE: *Dieu présent dans la vie de l'esprit,* 1951 (Desclée De Brouwer), sobre las pruebas de la existencia de Dios;

J. GUITTON: *Le temps et l'eternité chez Plotin et saint Augustin,* 1933, reed. anunciada por la editorial Aubier.

El libro base acerca de la Trinidad es:

M. SCHMAUS: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Münsterrische Beiträge zur Theologie, 11), 1907.

En francés:

A. GARDEIL: *La structure de l'ame et l'experiénce mystique*, 1927, t. I, págs. 28-130; t. II, págs. 281-312.

PARA ESTUDIAR LA UTILIZACIÓN DE LA BIBLIA en las enseñanzas de San Agustín tenemos dos excelentes guías:

M. COMEAU: *Saint Augustin exégète du IVe Évangelie*, 1930.
M. PONTET: *L'exégète de saint Augustin prédicateur* (coll. Théologie, 7), 1946 (Aubier).

SOBRE LA IGLESIA es necesario leer:

J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munich, 1954 (K. Zink).

SOBRE LA MORAL, el libro fundamental es, todavía, en alemán:

J. MAUSBACH: *Die Ethik des Hl. Augustinus*, 2.ª ed., 2.° vol., Friburgo, 1929.

En francés:

B. ROLAND-GOSSELIN: *La morale de saint Augustin*, 1925, de carácter sumario pudiendo verse también la antología de:
CH. BOYER: *Saint Augustin* (coll. Les moralistes chrétiens), 2.ª ed., 1932 (Gabalda).

SOBRE LA MÍSTICA:

DOM C. BUTLER: *Western Mysticism, The teaching of SS. Agustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, 2.ª ed., Londres, 1927.
F. CAYRÉ: *La contemplation augustinienne, principes de spiritualité et de théologie*, 2.ª ed., 1954 (Desclée De Brouwer).

SOBRE EL MONACATO, un pequeño libro de vulgarización:

M. MELLET: *L'itinéraire et l'ideal monastiques de saint Augustin*, 1934 (Desclée De Brouwer).

Sin embargo, la cuestión de la *Regla* ha sido completamente renovada por los trabajos de:

M. VERHEIJEN, en *Vigiliae Christianae*, 1953, págs. 27-56; *Revue du Moyen Age Latin*, 1952, págs. 97-112; *Recherches de Sciences Religieuses*, 1953, págs. 231-240; *Augustinus Magister*, t. I, págs. 255-263; *Augustiniana*, 1954, págs. 258-268.

SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA, los libros fundamentales son en alemán y de utilización delicada:

H. SCHOLZ: *Glaube und unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911 (hegeliano).
W. KAMLAH: *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2.ª ed., Colonia-Stuttgart (Kohlammer), 1951 (heideggeriano).

Algunas breves sugestiones sobre el tema se encuentran en:

H. L. MARROU: *L'ambivalence du temp de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-París, 1950 (Vrin).

POLÉMICA ANTIMANIQUEA: aunque un tanto paradójico, utilícese el libro de:

P. ALFARIC: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, 1918.

POLÉMICA ANTIDONATISTA:

P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétien*, t. IV (1922), VII (1923).

W. H. C. FREND: *The Donatist church*, Oxford, 1952 (Clarendon), brillante, pero un poco parcial (prodonatista y antiagustiniano).

POLÉMICA ANTIPELAGIANA: ha sido expuesta de nuevo desde un punto de vista católico aunque presentando curiosamente simpática la figura de Pelagio, por:

G. DE PLINVAL: *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausana, 1943 (Payot).

En cuanto al "sistema" agustiniano sobre *la predestinación y la gracia* el lector puede imaginarse la dificultad de encontrar comentarios que expresen el pensamiento "auténtico" de San Agustín; débese, sin embargo, empezar por confrontar los dos bosquejos de:

DOM O. ROTTMANNER: *L'augustinisme* (1908). Trad. francesa en *Mélanges de Sciences Religieuses*, 1949, págs. 29-48 (Facultad Católica de Lille), interpretación severa. Más optimista:

H. RONDET: *Gratia Christi*, París, 1948 (Beauchesne), páginas 99-179, y *Liberté et grâce dans la théologie augustinienne*, en la colección *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy-París (Mappus), 1954, págs. 201-222, 297-306.

Tiene interés, por no separar la cuestión del problema más general de la salvación:

J. RIVIÈRE: *Le dogme de la Rédemption chez Augustin*, 3.ª ed., 1933.

J. WANG TCH'ANG-TCHE: *Saint Augustin et les vertus des païens*, 1938 (Beuchesne).

INFLUENCIA.—El campo a explorar es inmenso; podrá encontrarse una buena guía en:

F. CAYRÉ: *Augustinisme (développement de l'), Note complémentaire* en las *Tables générales du Dictionnaire de Théologie Catholique*, fasc. 2, col. 317-324. *Augustinus Magister*, t. II, págs. 1003-1128; t. III, págs. 265-273, 419-428.

Para terminar, diremos que no existe una bibliografía de San Agustín suficientemente completa (la *Bibliographia Augustiniana* de E. NEBREDA, Roma, 1928, es muy incompleta y bastante anticuada; citaremos, además, la de D. A. PERINI, Florencia, 1929, pero es necesario hacer constar que es más bien una bibliografía de los escritores italianos de la Orden de los Eremitas

que de San Agustín). La mejor guía dentro de este laberinto sigue siendo todavía el manual de:

B. ALTANER: *Patrologie*, 3.ª ed., Friburgo de Brisgovia, 1951 (Herder; trad. franc. muy desafortunada de la 1.ª ed.: *Précis de Patrologie*, 1941, Salvator Castermann) § 88, págs. 364-398.

Puede seguirse la producción de cada año gracias a *L'Année Philologique* y al *Bulletin Augustinien* de la *Revue des Études Augustiniennes* (París), continuación de *L'Année Théologique (Augustinienne)* o gracias al *Répertoire Bibliographique de saint Augustin* de la revista *Augustiniana* (Lovaina).

NOTA SOBRE LAS ILUSTRACIONES

Fotografías de Charles Jehan, sacadas del libro de E. Marec *Hippone-la-Royale* (Ed. del Gobierno General de Argelia): págs. 11, 166.

Fotografías de Marcel Bovis, sacadas del mismo libro: páginas 39, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 51.

Foto de Marcel Bovis, sacada del libro de L. Leschi *Algérie antique* (Ed. del Gobierno General de Argelia): pág. 16.

Foto Combier (Mâcon), sacada del libro de C. Courtois *Les vandales et l'Afrique* (Artes y Oficios gráficos): pág. 23.

Biblioteca Nacional: págs. 10 (2), 30, 119, 177, 190, 196, 197, 201, 206, 211.

Museo Guimet: pág. 31.

Landesmuseum, Trèves: pág. 17.

Servicio Municipal del Urbanismo, Marsella: pág. 171.

Abadía de N-D. de Lérins: pág. 173.

W. Speiser, Basilea: págs. 4, 142.

Roche: págs. 7 (1), 24, 27, 60, 87.

Giraudon: pág. 199.

Giraudon-Haufstaengl: pág. 7 (2).

Giraudon-Alinari: págs. 10 (1), 106, 127, 132, 149.

Giraudon-Anderson: págs. 92, 109. 172 (1).

Bulloz: pág. 184.

Artistic Photo (Cherburgo): pág. 37.

Roger-Viollet-Hurault: pág. 54.

Jacques (Orleáns): pág. 62.

Mas (Barcelona): págs. 97, 113, 160, 205.

Brogi: pág. 168.

P. Quoniam: pág. 14.

Marcel Leglay: pág. 59.

F. Châtillon: pág. 180.

El manuscrito de la pág. 18 ha sido reproducido de una plancha de *Specimina Codicum Latinorum*, de Ehrle-Liebaert (Marcus-Weber, Bonn).

El sello del duque de Numidia, pág. 70, está tomado de una ilustración de *Cahiers de Byrsa*, t. II, publicado por el Museo Lavigerie (Cartago).

El mosaico de la pág. 137 ha sido reproducido del libro de Colette Picard *Carthage* (ed. Les Belles Lettres).

El díptico de Boecio, pág. 175, del *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana* (Roma, 1907).

El grabado de la página 192, de *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, de Henri Brémond.

INDICE

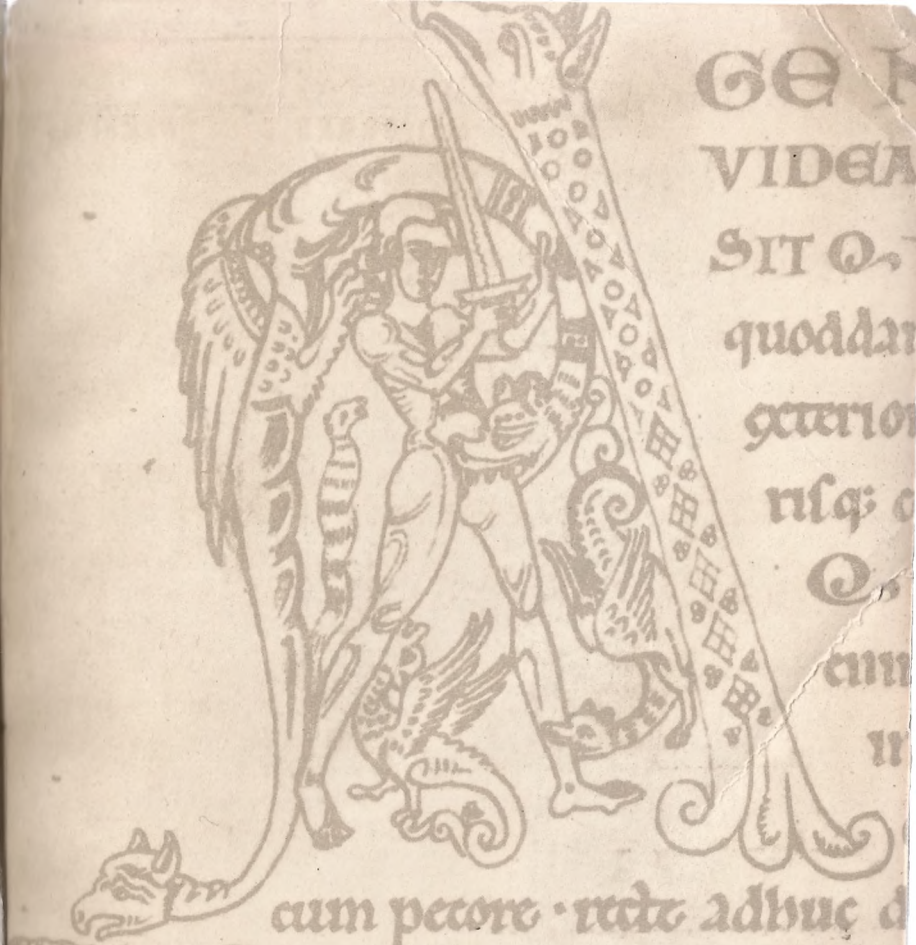
SAN AGUSTÍN ..... Pág. 7
La vida 14
Notas 52
La obra 54
Notas 68
El hombre 69
Notas 95

TEXTOS 96

EL AGUSTINISMO 167
El fin de la Antigüedad 167
La alta Edad Media 177
La Escolástica 182
La Reforma y el Humanismo 186
El siglo XVII 190
Ayer, hoy y mañana 201
Notas 204

Obras de San Agustín 206
Orientación bibliográfica 211
Nota sobre las ilustraciones 215

El hombre interior.
(Ms. de De Trinitate, *Saint-Omer, siglo XIII.)*



GE N
VIDEA
SIT Q
quoddam
exterior
risq; c
Q
enim
in

cum pecore · recte adhuc d
exteriorem hominem pertin
enim solum corp⁹ homo ext
tabitur · sed adiuncta quada
qua compages corporis & omis
quib⁹ instructus est ad exter

HOMBRES DE ESPIRITU

BUDA
y el budismo
por MAURICE PERCHERON

MAHOMA
y la tradición islámica
por ÉMILE DERMENGHEN

SOCRATES
y la conciencia del hombre
por MICHELINE SAUVAGE

SAN FRANCISCO DE ASIS
y el espíritu franciscano
por IVAN GOBRY

SAN JUAN BAUTISTA
y la espiritualidad del desierto
por JEAN STEINMANN

MOISES
y la vocación judía
por ANDRÉ NEHER

DAVID
y los salmos
por JEAN-PAUL BONNES

CONFUCIO
y el humanismo chino
por PIERRE DO-DINH

AGUILAR

SAN AGUSTIN

AGUILAR